

BREVIS CURSUS PHILOSOPHIAE

JUXTA SYSTEMA S.^{TI} THOMAE AQUINATIS

COMPLECTENS

LOGICAM, METAPHYSICAM atque ETHICAM

AD USUM JUVENUM STUDIOCORUM

PER QUAESITA ET RESPONSA EXPOSITUS

AUCTORE

ANTONIO LECHERT M. D. A.

Sac. Theol. et Jur. utr. Doc.

VOL. II - PARS. I - COSMOLOGIA et PSYCHOLOGIA

ROMAE

DESCLÉE & Socii - EDITORES PONTIFICII

Piazza Grazioli (Palazzo Doria)

1915

JUS PROPRIETATIS RESERVATUM

IMPRIMATUR:
FR. ALBERTUS LEPIDI O. P.
S. P. Ap. Magister

IMPRIMATUR:
FRANCISCUS FABERJ
Vicariatus Urbis Adsector

METAPHISICAE

PARS II

A) COSMOLOGIA

NCC. 4474

METAPHYSICA SPECIALIS

Q. Quid est Metaphysica specialis?

R. Est ea pars Metaphysicae, quae tractat *in particulari* de rebus existentibus extra mentem nostram; ad distinctionem partis generalis seu Ontologiae, quae de eisdem tractabat *in generali*.

Q. Quaenam cognoscimus res, existentes extra mentem nostram?

R. Naturali cognitione scimus, existere extra mentem nostram: *mundum* corporalem, *hominem*, ex corpore et anima compositum, et *Deum*, spiritum purissimum, qui est prima causa omnium rerum.

Q. Quomodo igitur dividitur Metaphysica specialis?

R. Juxta triplex objectum dividitur tripliciter nempe in:

A) Cosmologiam;

B) Psychologiam;

C) Theologiam naturalem.

Q. De quonam tractant singulae istae partes Metaphysicae specialis?

R. *Cosmologia* (a voce κόσμος mundus) tractat de mundo corporali;

Psychologia (a ψοχή anima) tractat de entibus viventibus et vitae principio i. e. de anima;

Theologia naturalis (a Θεός et λόγος) tractat de Deo, inquantum naturali ratione cognosci potest.

A) COSMOLOGIA

Q. Quid est Cosmologia?

R. *Cosmologia* est ea pars *Metaphysicae specialis* quae tractat de mundo.

Q. Quaeenam sunt, quae tractantur de mundo in Cosmologia?

R. Tractantur tria:

- 1) De mundo generatim sumpto;
- 2) De mundo quoad naturam corporum;
- 3) De mundo quoad leges quibus subjicitur.

SECTIO I.

De mundo generatim sumpto.

Q. Quaeenam tractanda sunt de mundo in genere?

R. Tractanda sunt tria:

- 1) De mundo quoad suam existentiam;
- 2) De mundi origine;
- 3) De tempore creationis mundi.

CAPUT 1. — DE MUNDO QUOAD SUAM EXISTENTIAM.

§ 1. — *De essentialibus notis mundi corporei.*

Q. Quaeenam sunt essentialia mundi corporei notae?

R. Sunt precipue tres, nempe:

- 1) Compositio omnimoda;
- 2) Limitatio absoluta;
- 3) Contingentia essentialis.

Q. Quid significat, *compositio omnimoda mundi*?

R. Compositionem omnimodam esse in mundo significat, mundum esse *ens compositum*, tum *essentiale*, tum *integrale*, tum *accidentale*, tum *numericum*, tum denique *entitativum*.

Q. Quomodo ostenditur, mundum esse tantis modis compositum?

R. Compositio mundi *essentialis* patet ex *corruptione* et *generatione*, quae in mundo cernuntur; compositio *integralis* ex *extensione partium* ejusdem; compositio *accidentalis* ex *substantiis* et *accidentibus* quae in mundo inveniuntur; compositio *numerica* ex plurimum rerum in mundo *collectione*, quae sensibus conspicitur; compositio denique *entitativa* ex *distinctione essentiae* ejus ab *existentia*.

Q. Quid autem significat, *Limitatio mundi absoluta*?

R. *Limitatio absoluta* mundi significat, mundum corporum esse *ens absolute finitum*.

Q. Quomodo ostenditur, mundum esse *absolute finitum*?

R. Ostenditur ex eo quod mundus constat ex naturis *corporeis*, *quantitate* praeditis. Sed impossibile est, ut supra vidimus, quantitatem, sive continuam, sive discretam, esse infinitam. Insuper, quam mundus sit *ens compositum ex partibus*, non potest esse infinitus. Patet igitur, mundum esse *absolute finitum*.

Q. Quid significat, in mundo esse *contingentiam essentialem*?

R. *Contingentia essentialis* mundi significat, mundo competere actualement existentiam ita, ut ipsa ei, *sine repugnantia*, possit etiam non competere.

Q. Quomodo probatur, mundo posse convenire sine repugnantia non existentiam?

R. Probatur ex eo, quod *singulae* mundi partes possunt *existere* vel *non existere*; unde patet, *etiam compositum* ex partibus essentialiter *contingentibus*, i. e. mundum, posse existere vel non existere i. e. mundum, *non esse ens necessarium sed contingens*.

§ 2. — *Mundus non existit a se ipso.*

Q. Numquid mundus habet rationem existendi in se ipso?

R. Mundus *non habet rationem existendi in se ipso*; nam mundus, ut supra vidimus, est ens essentialiter contingens. Sed ens contingens non potest habere *rationem suae existentiae* in se ipso, sed habet eam *in alio*, ut in causa sibi extrinseca et efficiente suam existentiam. Causa autem illa extrinseca et efficiens mundi existentiam est *ens necessarium*.

Q. Quinam erraverunt in statuenda ratione existendi hujus mundi?

R. *Plato*, ut quidam opinantur, docuit, mundum quidem *quoad partium dispositionem, ornatum, leges, formam extrinsecam*, a superiori causa esse,

sed non *quoad materiam*, quem improductam atque aeternam posuisse dicitur.

Q. Numquid certum est, Platonem talem docuisse sententiam?

R. Neque de Platone, neque de discipulo ejus Aristotele certo constat, quid de hac re senserint. Sed *Democritus*, *Leucippus* et *Epicurus*, Deo neglecto, materiam mundi improductam dixerunt, mundumque ex atomorum materialium concursu ortum esse affirmarunt. Quos secuti sunt *Marcionitae*, *Manichaei*, nec non temporum nostrorum *materialistae*, qui materiae aeternitatem, sensu epicureo, veluti dogma scientificum proclamant.

Q. Quid igitur de hac re sentiendum est?

R. Tenendum est, *repugnare intrinsece*, materiam esse improductam.

Q. Quomodo probatur, improductam materiam intrinsece repugnare?

R. Probatur ex eo quod improductio materiae idem est ac materiam esse a se. Atqui jam vidimus, esse de essentia mundi corporei, ut sit *contingens et finitus*, id est, ut habeat existentiam *ab alio*. Repugnat autem intrinsece, ut idem sit essentialiter *ab alio*, et ut sit *a se*.

Q. Quae sunt difficultates, quas huic veritati opponunt materialistae?

R. Sunt sequentes:

1) Productio materiae supponit creationem, sed creatio est impossibilis;

2) Si materia esset producta, Ens spirituale

supponeretur agere in materiam; quod est absurdum;

3) Omnis artifex praesupponit materiam, ex qua facit opus suum, ergo materia ex qua factus est mundus est improducta;

4) Mala et defectus sunt in mundo, sed istae imperfectiones non possunt esse ab ente infinito. Sunt igitur a materia, quae independens est ab eo.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Creatio est impossibilis respectu causae *finitae*, non autem respectu *infinite*;

Ad 2) Actio entis spiritualis in materiam, *nullum involvit inconveniens*, ut in actionibus, quas anima nostra in corpis exercet, conspicitur.

Ad 3) Omnis artifex *finitae* virtutis, praesupponit materiam operis sui, non autem artifex virtutis, *infinite* a quo ipsa *existentia* materiae dependet;

Ad 4) Mala et defectus sunt effectus *accidentales* causarum *secundarum*, quae sunt limitatae et possunt deficere; non autem effectus *causae primae*, quae etiam illos defectus, a se praevisos, dirigit ad bonum universi.

§ 3. — *Mundus distingnitur a Deo.*

Q. Quidnam intelligitur communiter nomine *mundi*?

R. Nominem *mundi* intelligitur communiter *universalitas rerum sensibilium*.

Q. Quidnam vero intelligitur nomine *Dei*?

- R.* Nomine *Dei* intelligitur *ens spirituale, perfectissimum* atque *infinitum* et *prima causa* omnium rerum.
- Q.* Numquid *mundus* realiter distinguitur a *Deo*?
- R.* Omnes homines, sensu naturae communi ducti, distinguunt realiter *mundum* a *Deo*, quia *mundum* intelligent esse *effectum*, a *Deo*, tamquam a prima et infinita causa, productum.
- Q.* Quinam autem sunt philosophi, ab hoc sensu naturae communi recedentes, qui *mundum* cum *Deo* confundunt?
- R.* Sunt *pantheistae*, quorum systema dicitur *pantheismus*, a verbis graecis παν omne et Θεός Deus, quia dicunt, *omnia esse Deum*.
- Q.* Quinam inter philosophos pantheistas nominari solent?
- R.* Inter veteres nominantur graeci Stoici, qui *mundum* corporeum ut corpus *Dei* imaginabantur, et *Deum*, ut animam ipsius mundi, eodem modo quo homo ex corpore et anima compositus est. Quam Stoicorum sententiam expressit Virgilius sequenti versu: « Mens agitat molem et magno se corpore miscet ».
- Q.* Inter recentiores autem, quinam sunt famosi pantheistae?
- R.* Recentiores pantheistae dividuntur in *realisticos* et *idealisticos*; inter realisticos autem, de quibus hic praecipue sermo est, eminet judaeus *Baruch Spinoza*, mortuus an. 1677.
- Q.* Quaenam fuit breviter doctrina *Spinozae*?
- R.* Doctrina *Spinozae* fuit haec: Unica existit sub-

stantia, indivisa et indivisibilis, immutabilis, aeterna, infinita, eadem semper existens; quae duobus attributis est praedita, nempe *cogitatione* et *extensione*. Per cogitationem constituitur spiritus et per extensionem corpus. Quae autem in mundo videntur, sive substantiae, sive accidentia, sive cogitationes, revera sunt *in Deo*, vel potius *ipse Deus* in se ipso sese vario modo modificans.

Q. Quidnam sentiendum est de hoc pantheismo spinozistico?

R. *Pantheismus spinozisticus* manifeste *falsus est*, quia est *negatio Dei*, ut primae et a mundo distinctae causae omnium rerum, et quia continet *affirmationes contradictorias*, attribuendo substantiae suae *extensionem* et *compositionem* simul cum *indivisibilitate* et *infinitate*.

Q. Quasnam objectiones proferunt pantheistae contra distinctionem mundi a Deo?

R. Proferunt objectiones sequentes:

1) Per substantiam intelligitur id quod in se est, et per se intelligitur. Atqui quod in se est et per se intelligitur non potest esse nisi unum et unicum. Ergo non existit nisi una et unica substantia. Ita Spinoza;

2) Una substantia aliam producere non potest. Ergo non nisi una substantia existit et existere potest;

3) Substantia divina quam ponimus, est infinita. Atqui praeter infinitum nihil esse potest. Ergo non existit nisi una substantia.

4) Si praeter substantiam infinitam existeret substantia finita, efficeret aliquid majus, quod est absurdum. Ergo alia substantia non existit;

5) Si duae vel plures essent substantiae, aut eadem aut diversa haberent attributa. Atqui neutrum dici potest. Ergo non existunt plures substantiae. Nam si eadem haberent attributa, ab invicem non differrent. Si diversa, haec essent aut essentialia aut accidentalialia. Si essentialia, substantia non esset quae ea non haberet: si accidentalialia non differrent ab invicem in genere substantiae;

6) Deus aut continet mundum aut non continet. Si continet, realitas mundi non est distincta a realitate Dei. Si non continet, Deus non est infinitus, quod repugnat. Realitas igitur mundi est in Deo et Deus est.

Q. Quomodo respondetur istis objectionibus?

R. Respondetur hoc modo:

Ad 1) Per substantiam intelligitur quod in se est, *independentur a subjecto*, sed non *independentur a causa*. Quod autem dependat a causa, potest esse multiplex;

Ad 2) Substantiae, quae a causa dependent, possunt produci et producuntur, causa autem infinitae virtutis, omnes substantias finitas producere potest;

Ad 3) Praeter ens infinitum nihil esse potest *independens ab ipso*; sed possunt esse substantiae *finitae*, quae ab eius infinita *pendent* virtute;

Ad 4) Substantiae finitae, dependentes ab

infinita virtute causae primae, *non faciunt aliud majus* cum substantia infinita; quia *non sunt substantiae ejusdem ordinis*, et dicuntur substantiae in sensu *non univoco* sed *analogo*, quum habeant entitates *participatas* et *dependentes* ab ente infinito;

Ad 5) Quum substantia infinita et substantiae finitae *non sint ejusdem ordinis*, sed conveniant solum modo analogico in conceptu substantiae, hinc etiam attributa quae conveniunt substantiae infinitae et substantiis finitis non sunt univoca sed analogica. Quod tamen non impedit, quominus, tum increata substantia, tum substantiae creatae, sint verae substantiae, unaquaeque in ordine suo;

Ad 6) Deus continet mundum *non materialiter*, sed *virtualiter* et *eminenter*. *Virtualiter* quatenus virtute sua infinita ex nihilo eum condidit et in esse conservat; *eminenter*, quatenus omnes perfectiones quae in mundo sunt, excellentiori modo hoc est modo infinito, in Deo tamquam in fonte suo inveniuntur. Ex quo sequitur, realitatem mundi esse *a Deo*, atque ab ipso *realiter esse distinctam*.

CAPUT II. — DE MUNDI ORIGINE.

Q. Quaenam de origine mundi sunt perpendenda?

R. Examinandae sunt tres sententiae, quae proferuntur de mundi origine, id est:

1) Atomismus;

- 2) Emanatismus;
- 3) Creatianismus; deinde videndum est;
- 4) De creativae potentiae subjecto et
- 5) De creationis fine.

§ 1. — *De atomismo.*

Q. Quid est *atomismus*?

R. *Atomismus* dicitur sententia materialistarum de origine mundi qua asseritur, extitisse ab aeterno *atomos materiales, motu praeditas*, ex quarum *fortuito concursu*, mundus hic ordinatus, *nullo artifice operante*, ortus est.

Q. Quid de atomismo sentiendum est?

R. Atomismus manifeste *falsus est*, supponit enim *atomos ab aeterno* i. e. materiam improductam, quod jam vidimus esse falsum, supponit etiam *motum atomorum absque ulla causa motrice*, quod est impossibile; supponit denique *ordinem pulcherrimum ac constantem*, qui in mundo cernitur, *casu fortuito* seu temeritate, absque rationis opera ortum esse; quae omnia *evidenter, falsa sunt*.

Q. Quinam erant praecipui philosophi, contra haec materialistarum deliramenta disputantes?

R. Ex veteribus inter alios *Cicero*, ex nostris autem praecipue *S. Augustinus*, et *S. Thomas* praeclare istam materialistarum doctrinam confutaverunt.

§ 2. — *De emanatismo.*

Q. Quid est *emanatismus*?

R. *Emanatismus* est, sententia de origine mundi,

qua mundus asseritur *effluxus a substantia divina*, eo ferme modo, quo aranea educit ex propriis visceribus filamenta.

Q. Undenam *ortum* habuit emanatismus?

R. Communiter emanatismus dicitur viguisse apud *Chaldaeos, Aegyptios* ac praecipue *Indos Brachmanes*. Amplexi sunt eum etiam *Gnostici*; et schola *neoplatonica Alexandriae, Athenis* et *Romae*.

Q. Quidnam temendum est de emanatismo?

R. Tenendum est, *impossibile esse mundum ortum fuisse per emanationem divinae substantiae*.

Q. Quomodo probatur impossibilitas emanatismi?

R. Probatur hoc modo: Emanatismus dupliciter intelligi potest, aut enim emanatio fingitur *immanens* et *indivisa* a substantia emanatrice, aut *transiens* et *divisa*. Si fingitur immanens et indivisa, habetur *pantheismus spinozisticus*, qui, ut jam diximus, impossibilis est; si vero transiens et divisa, tum ponitur *divisio divinae substantiae*, quae est simplicissima atque infinita, *nec potest dividi*. Emanatio ergo mundi a divina substantia, quocumque modo sumpta, *impossibilis est*.

Q. Quidnam obijciunt emanatistae contra hanc emanatismi confutationem?

R. Emanatistae faciunt sequentem objectionem: Omnia entia mundana existunt per participationem divinae substantiae. Sed *participatio divinae substantiae est ipsa emanatio*.

Q. Quomodo respondetur huic objectioni?

R. Respondetur ita: *Participatio* est vox latissimi sensus, sed nos, loquendo de mundo, dicimus mundum habere *esse* a Deo *participatum* eo sensu, quod ipse sit a Deo, ut *a causa*; emanatistae autem ita sumunt participationem, ut mundus sit *de divina substantia*, quod probavimus esse impossibile.

§ 3. — *De creatianismo.*

Q. Quid est *creatianismus*?

R. *Creatianismus* est doctrina eorum qui tenent mundum *a Deo creatum esse*.

Q. Quidnam est *creatio*?

R. *Creatio* dupliciter sumi potest. Uno modo significat *actionem* quae convenit *omni causae efficienti*. Ita ex. gr. dicimus artifex *creavit* pulchram statuum, vel Papa *creat* episcopos. Alio modo et strictiori sensu *creatio* sumitur ut actio sui generis, qua a causa efficiente *producitur totum ens*, nulla praesupposita re, ut causa materiali.

Q. Quomodo in hoc ultimo sensu definiri solet creatio?

R. Definitio vulgaris creationis est: *productio rei ex nihilo*. A Scholasticis autem ita definiebatur creatio: *eductio totius rei ex nihilo sui et subjecti*.

Q. Quomodo intelligitur illa prima vulgaris definitio?

R. Intelligitur ita, ut a causa efficiente producantur res, quae antequam produceretur *nihil fuit*, nec habuit *ullam materiam* de qua fieret.

Q. Et quomodo intelligitur altera definitio, quam dabant Scholastici?

R. Intelligitur ita ut *tota* res vel *totum* ens fiat a causa efficiente *universali*, quae est *Deus*; et fiat non solum res, quae antea non fuit, sed etiam fiat *res ex nullo praesupposito subjecto*, ut causa materiali, id est fiat *ens ex non ente*.

Q. Quando dicitur, creationem esse productionem *ex nihilo*, quid significat hoc *nihilum*?

R. *Nihilum* significat hic simpliciter id quod non existit, et dici potest *nihilum relativum* vel *possibile*; non autem *nihilum absolutum*, quod est idem ac *impossibile* id est, quod existere non potest.

Q. Numquid hoc nihilum ex quo dicitur fieri creatum, est aliquod subjectum de quo res creatur?

R. *Nihilum* ex quo dicitur fieri creatum, non significat aliquod subjectum, sed significat negationem *existentiae subjecti* alicujus, de quo fiat res creata.

Q. Sed quum dicitur *ex nihilo* aliquid fieri, numquid hoc *ex* non designat causam materiale?

R. *Ex* non designat hic causam materiale, sed *ordinem tantum*, indicans quod id, quod prius non *existebat*, postea per creationem *existere coepit*, sicut quum dicitur: ex mane fit meridies, idem est ac post mane fit meridies.

Q. Quid significat id quod dicitur in creatione, *totam rem* produci *ex nihilo*?

R. Significat *totam rei substantiam* produci in creatione, nam secus res creata non fierit totaliter *ex nihilo sui et subjecti*.

Q. Quinam philosophi erroneam creationis definitionem tradiderunt?

- R.* Inter alios de creatione erroneam notitiam tradiderunt *Rosminius* et *Victorius Cousin*.
- Q.* Quatenus est notio, quam de creatione posuit *Rosminius*?
- R.* *Rosminius* dixit *esse*, indeterminate acceptum, *esse* aliquod divinum, ac proinde non creari sed creationem consistere tantum in *limitibus* quos *Deus* posuit *ipsi esse*. Sed haec doctrina reprobata est, post ejus obitum, decreto S. Officii 14 Dec. 1887, confirmante Leone XIII.
- Q.* Quatenus est notio, quam *Victor Cousin* tradidit de creatione?
- R.* *Victor Cousin* ita de creatione loquitur: « Nos creamus actum liberum. Non enim erat actus ille, et incipit esse virtute efficiente quam possidemus. En id quod est creare. Sed quo creamus? Ex nihilo dicitur. Sic et non. Creamus ex nihilo in hoc sensu, quod materia nostrae actionis non est extra nos: sed non creamus ex nihilo, quia creamus de substantialitate ipsa nostri *esse*. Creatio divina est ejusdem naturae. Deus Universum creans non illum educit ex nihilo, quod non est, quod esse non potest, quod est purum nomen; sed illum educit ex seipso, ex illa potentia causalitatis et creationis, cujus imago quaedam in nobis est ».
- Q.* In quonam est erronea haec notio creationis?
- R.* In hoc consistit error *Victoris Cousin* circa notionem creationis, quod ipse confundit creationem *activam* cum creatione *passiva*. Creatio activa est ipsa *actio divina* creatrix, quae est

ipsa Dei essentia, et sic creatio procul dubio non est ex nihilo. Sed creatio *passive sumpta*, est in creatura, seu est ipsa substantia creata, et sic est effectus causae efficientis. Effectus autem, antequam fiat praeexistit quidem in virtute activa suae causae, sed haec praeexistencia est ipsa virtus activa causae, dicens ordinem ad effectum producendum. *Falsa* igitur et *pantheistica* est haec propositio: Deus de sua virtute et non ex nihilo creat universum. Vera autem est propositio sequens: Deus sua virtute, non autem ex nihilo suae virtutis creat universum. Quam autem universum, antequam crearetur, esset non ens seu nihilum, recte dicitur per divinam omnipotentiam productum esse ex nihilo sui et subjecti.

Q. Numquid creatio, sicut a nobis ponitur, est possibilis?

R. Creatio, sicut a nobis ponitur, est possibilis, quia nullam involvit repugnantiam, neque ex parte effectus, creati, neque ex parte causae. Non ex parte effectus, quia res mundanae a Deo creatae, non inducunt in conceptu suo notas oppositas ideoque habent in se possibilitatem ad existendum. Non ex parte causae, quia non repugnat, causam universalissimam, producere posse totalitatem entis. Producere autem totum ens, est producere illud ex nihilo, quod est creare.

Q. Sed posito creatio sit possibilis, numquid de facto mundus creatus est?

R. *Mundus de facto creatus est*, quia ut jam vidimus mundus est ens *contingens* ideoque ab ente necessario existentiam suam accepit. Non autem accepit eam ab ente necessario *ex materia improducta*, nam materia improducta, ut probavimus, impossibilis est. Neque *de substantia divina*, ut supra ostensum est. Mundus igitur *de facto a Deo productus est ex nihilo*, i. e. *creatus*.

Q. Quomodo S. Thomas ostendit mundum a Deo creatum esse?

R. S. Thomas ita arguit: « Non solum non est impossibile a Deo aliquid creari, sed necesse est ponere a Deo omnia creata esse. Quicumque enim facit aliquid ex aliquo, illud ex quo facit praesupponitur actioni ejus et non producit per ipsam actionem: sicut artifex operatur ex rebus naturalibus ut ex ligno et aere, quae per artis actionem non causantur, sed causantur per actionem naturae; sed ipsa natura causat res naturales quantum ad formam, sed praesupponit materiam. Si ergo Deus non ageret nisi ex aliquo praesupposito, sequeretur quod illud praesuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem supra, quod nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere, quod Deus ex nihilo res in esse producit ».

Q. Quanam contra hanc veritatem opponuntur difficultates?

R. Opponuntur difficultates sequentes:

1) Creatio est incomprehensibilis, ideoque non est admittenda;

2) Creatio dicitur esse productio ex nihilo, atqui commune adagium est: *ex nihilo, nihil fit*, ergo creatio repugnat;

3) Per creationem res aut extrahuntur inde ubi erant, aut inde ubi non erant. Si primum, creatio non est ex nihilo; si alterum, ponuntur contradictoria, nam pecunia non potest extrahi ex arca, in qua non est;

4) Infinitam distantiam non est pertransire. Sed inter *ens* et *nihilum* est distantia infinita. Ergo creatio entis ex nihilo repugnat.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:-

Ad 1) Creationis talem conceptum habemus, ut sufficiat ad demonstrandum, ipsam *nullam in se repugnantiam involvere* ac per eam omnia a Deo facta esse. Creationem autem, ut actum ipsum Dei, non perfecte intelligimus, nam est ipsa divina substantia quae superat nostram finitam intelligentiam;

Ad 2) Adagium *ex nihilo nihil fit*, verificatur, quando aut *nulla* est causa efficiens, aut causa efficiens *finita*; sed non verificatur quando adest *causa efficiens infinita*, quia haec *totum ens* producit, sine praeexistente materia, quod est *producere ex nihilo*;

Ad 3) Per creationem res neque inde extrahuntur *ubi erant*, neque inde *ubi non erant*, sed *recipiunt totalem existentiam*, quam prius non habebant;

Ad 4) *Inter ens et nihilum non est distantia infinita*. Sed objectio haec, procedit, ut recte notat S. Thomas ex falsa imaginatione, ac si sit aliquid infinitum medium inter *nihilum* et *ens*. Quod patet esse falsum. Procedit autem falsa haec imaginatio ex eo, quod creatio significatur ut quaedam *mutatio*, inter duos terminos existens.

§ 4. — *De creativae potentiae subjecto.*

Q. Numquid aliqua *creatura* potest habere virtutem creativam, quamvis *participatam*?

R. Creatio *nulli creaturae*, sicut causae principali convenire potest, quia est actio *propria Dei solius*.

Q. Quomodo probatur haec thesis?

R. Probatur ita a S. Thoma: *Inter naturam effectus et causalitatem causae* debet esse talis proportio, ut necesse sit universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter autem omnes effectus universalissimum est ipsum *esse*. Unde oportet quod sit *proprius effectus primae et universalissimae causae*, quae est *Deus*. Producere autem esse absolute, non in quantum est *hoc vel tale*, pertinet ad rationem creationis. Igitur *creatio* est actio propria *solius Dei*.

Q. Numquid creatura possit saltem assumi a Deo, ut *instrumentum* creationis?

R. Quidam hoc opinabantur, posse creaturam instrumentaliter creare, ut *Avicenna* qui posuit,

quod prima substantia seperata creata a Deo, creat substantiam orbis, et quod substantia orbis creat materiam inferiorum corporum. Et *Petrus Lombardus*, quamvis a phantasiis Avicennae recedat, tamen opinatur, Deum posse communicare creaturae potentiam creandi, ut scilicet creatura creet non per potestatem auctoritatis sed *per ministerium*, seu *instrumentaliter*. Sed *contrariam sententiam tenet S. Thomas*, id est *impossibile esse, quod alicui creaturae conveniat creare*, sive virtute propria, sive instrumentaliter, hoc est per ministerium.

Q. Quomodo probatur haec sententia?

R. Probatur ex eo quod instrumentum in tantum est instrumentum in quantum per *aliquod sibi proprium* agit, participando actionem causae superioris. Sed non potest aliquid operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum ut creet, quum creatio sit effectus Dei creantis illud, quod *praesupponitur omnibus aliis*, scilicet *esse absolute*. Sic igitur *impossibile est quod alicui creaturae conveniat creare*, sive virtute propria sive instrumentaliter, hoc est per ministerium.

Q. Quaenam est de hoc *doctrina Ecclesiae catholicae*?

R. Ad *factum* quod attinet, est *de fide*, Deum omnia *per seipsum immediate creasse*. « Secundum fidem catholicam, inquit Angelicus ponimus quod omnes substantias spirituales et materiam corporalium Deus immediate creavit: haereticum reputantes, si dicatur, per Angelum, vel aliquam

creaturam aliquid esse creatum ». In Concilio autem Lateranensi IV (1215) fuit definitum: « Deus utramque de nihilo condidit creaturam, spirituales et corporales, angelicam videlicet et mundanam ac deinde humanam ». Quae verba postquam retulit Conc. Vaticanum, in Constitutione Sess. III, cap. I, haec statuit Can. V: « Si quis non confiteatur, mundum resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas;... anathema sit ». *Quoad vero quaestionem de jure*, id est, utrum virtus vel actio creativa, possit communicari, sive principaliter sive instrumentaliter creaturis, *est quaestio quae salva fide agitari potest*. Rationes tamen Sancti Thomae satis evidentes sunt.

§ 5. — *De creationis fine.*

- Q. Numquid admittendum est, mundum creatum esse *ob aliquem finem*?
- R. Quum Deus, a quo mundus creatus est, sit *sapientissimus* et non casu et temeritate, sed ratione et consilio sapientissime agat, *necesse est dicere, mundum a Deo ad aliquem finem creatum atque ordinatum esse.*
- Q. Quinam potest esse finis, a Deo intentus in mundi creatione?
- R. *Finis ultimus*, a Deo intentus in creatione mundi, *non potest esse aliud nisi ipse Deus.*
- Q. Cur dicitur finis *ultimus*?

R. Quia unaquaeque creatura suum habet *proprium finem*, qui in *conservatione*, *explicatione* et *perfectione* sui consistit; sed in consequendo proprio fine quaelibet creatura attingit etiam *finem intentum a Deo*, atque insuper, ut pars universi, ad *finem totius universi consequendum*, et a Deo intentum, *concurrit*.

Q. Quomodo probatur finem ultimum, a Deo intentum in mundi creatione, non posse esse aliud nisi *ipsum Deum*?

R. Probatur ita: Finis habet rationem *boni apprehensi* et *voliti* in ordine intentionis, et *consequendi* in ordine excentionis. Sed bonum apprehensum et ultimum consequendum in creatione mundi non potest esse nisi *ipse Deus*. Nam actio divina creativa est ipsa Dei *essentia*. Impossibile est autem, ut *essentia* divina ordinetur ut *medium* ad aliquem finem, quia *medium est fine imperfectius*, sed Dei *essentia* nihil perfectius esse potest. Ergo *creatio* seu actio divina creativa, *non potest ordinari ad alium finem nisi ad Deum ipsum*.

Q. Numquid alia sunt adhuc argumenta ab probationem ejusdem veritatis?

R. S. Thomas in Iib. III, Contr. Gent., Cap. XVII, octo affert rationes ad probandam hanc veritatem. En prima et ultima:

Nihil tendit in aliquid sicut in finem, nisi in quantum apprehenditur ut bonum. Ergo necesse est ut bonum, sit finis. Ergo quod est summum bonum est maximae omnium finis, seu ultimus

finis omnium. Atqui summum bonum est solus Deus. Omnia igitur creata a Deo ordinantur in finem ultimum, qui Deus ipse est. Et: Finis est causarum nobilissima et a causa finali ceterae causae habent quod actualiter agant. Atqui ratio nobilissimae causalitatis, a qua ceterae causae pendent, non potest competere nisi primo et perfectissimo enti, quod solus Deus est. Ergo Deus est ultimus finis rerum omnium, quas Deus ipse creavit.

Q. Numquid hoc, quod ratione probatum est, concordat cum revelatione.

R. Libro Proverbior. XVI, 4, legitur: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus, impium quoque ad diem malum.* Et in Apocalypsi XXII, 13, *Ego sum Alpha et Omega, primus et novissimus, principium et finis.*

Q. Numquid bonum summum, quod Deus habuit ut finem, in creatione mundi, est bonum a Deo acquirendum?

R. Nequaquam, quia Deus in se est summum bonum et in se solo beatissimus ante creationem mundi a tota aeternitate; finis igitur in creatione Dei non est bonum a Deo acquirendum, sed bonum Dei a creaturis participandum, vel, ut dicit S. Thomas (1): *Deus est finis rerum, sicut aliquid ab unaquaque re suo modo obtinendum.*

Q. Curnam dicitur; Deum creasse omnia ad gloriam suam?

(1) Contr. Gent., Lib. III, Cap. 18.

R. Quia per creationem bonitas Dei creaturis communicatur, et haec bonitas a creaturis rationalibus cognita, stimulat eas *ad laudandum Creatorem*. In quo sensu recte dicitur, gloriam Dei esse finem creationis. Gloria enim est *clara notitia bonitatis cum laude*. Sed haec gloria est aliquid mere extrinsecum, minime Deum ipsum perficiens, nam Deus est in seipso perfectissimus ac gloriosissimus.

CAPUT III. — DE TEMPORE CREATIONIS.

Q. Quaenam sunt considerata de tempore creationis?

R. Consideranda sunt tria:

1) Utrum Deus sit liber quoad actionem creationis;

2) Utrum aeterna creatio sit possibilis;

3) Utrum sit creatio temporanea.

§ 1. — *De Dei libertate in creatione mundi.*

Q. Numquid creatio sit actio Dei libera?

R. *Creatio est actio Dei essentialiter libera.*

Q. Quomodo probatur, creationem esse actionem Dei liberam?

R. Probatur ex eo quod necessitas creationis non aliunde deduci posset, nisi aut a divina natura, aut a natura mundi. Sed a neutra potest deduci creationis necessitas, ergo remanet, creationem esse actionem Dei essentialiter liberam.

Q. Undenam patet, a natura divina non posse deduci necessitatem creationis?

R. Patet ex eo, quod actio creans est in Deo *ipsa ejus essentia*, sed quum Deus possit non solum hunc mundum sed etiam alios innumerabiles mundos possibiles, prout sunt in divina sua idea, creare, illa *essentia creans aequae ad illos mundos possibiles sicut et ad nostrum potest terminari*. Non igitur in essentia divina, ut est actio creans, est ratio determinativa et necessaria creationis mundi. Quum autem in Deo ratio creationis aut *a necessitate suae naturae aut a libera electione suae voluntatis sit desumenda*, sequitur quod quum non sit a necessitate suae naturae, *repeti debeat a libera electione suae voluntatis*.

Q. Et quomodo ostenditur, non esse necessitatem creationis *ex parte mundi*?

R. Ostenditur ita: Si creatio esset necessaria *ex parte mundi, in mundo esset necessitas existendi*. Sed mundus, ut jam vidimus, est *ens contigens*, ac proinde non solum *excludit necessitatem existendi*, sed contra, habet necessariam indifferentiam ad existendum et non existendum. Ergo *creatio ex parte mundi non est necessaria*.

Q. Quinam negaverunt in Deo *libertatem* creationis?

R. *Negant eam pantheistae et emanatistae aequae ac fatalistae et materialistae*; Victor Cousin (1) autem dicit, creationem non physice sed *moraliter* esse necessariam, confundens, sicut et Rosminius, *necessitatem cum convenientia*, petita ex sapientia et bonitate Dei. Sed ex supra-

(1) *Introduction à l'histoire de la phil.* Ed. IV, Eclerciss. II.

dictis et ex damnatione propositionis *Rosmini* (1) patet, illas opiniones esse *falsas*.

Q. Quasnam adversarii isti afferunt contra libertatem Dei in creatione objectiones?

R. Afferunt objectiones sequentes:

1) Bonitas est natura sua communicabilis. Sed Deus est summa bonitas. Ergo Deus est natura sua summe communicabilis;

2) Deus unico actu vult propriam bonitatem et alia extra se, quae suam bonitatem participant. Sed suam bonitatem vult necessario. Ergo etiam necessario vult creaturas;

3) Libertas creandi in Deo esset indifferentia. Sed indifferentia est potentialitas, quae in Deo esse nequit. Ergo creatio activa in Deo non est libera;

4) Vis activa in Deo est suae essentiae adaequata et est semper in actu. Ergo Deus est essentialiter activus et creator.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Nos communicabilitatem divinae bonitatis distinguimus in communicabilitatem *ad intra* et communicabilitatem *ad extra*. Illa quae dicitur *ad intra*, est communicatio *divinarum personarum* et est *necessaria*, de qua in theologia. Illa autem quae dicitur *ad extra*, de qua est hic sermo, est *communicatio ad creaturas* et est *libera*, ut supra probavimus;

(1) *Prosp. XVIII.*

Ad 2) Deus utique, ratione suae simplicitatis, vult unico actu se, et alia a se, sed *non vult omnia eadem ratione*; nam ratio volendi *conveniens est objecto* voluto. Bonitas autem divina est *objectum totaliter adaequans divinam voluntatem*, non autem creaturae. Ergo Deus se vult *necessario*, libere autem vult creaturas extra se;

Ad 3) Quum potentialitas a Deo excludatur, evidens est, *libertatem in Deo non esse quandam indifferentiam potentialem*, sicut in creaturis, sed esse autem, quo voluntas divina agit extra se, *non e necessitate*, sed agit *quia vult* et id quod vult;

Ad 4) Vis activa in Deo, seu *creatio activa*, est utique idem cum divina essentia, et est semper in actu, sed inde non sequitur, quod talis sit etiam *creatio passiva*. Nam, «*potentia Dei*» inquit S. Thomas (1), «*semper est conjuncta actui*, id est operationi (nam operatio est divina essentia) sed effectus sequuntur *secundum imperium voluntatis et ordinem sapientiae*. Unde non oportet quod semper sit conjuncta effectui, sicut nec quod creaturae fuerint ab aeterno ».

Q. Utrum supposita Dei libertate creandi, Deus debuerit *mundum nostrum* prae aliis possibilibus eligere ita, ut *alium praeter nostrum* non potuerit creare?

R. Ita censuit *Leibnitzius*, Deum debuisse ad creandum determinari a *ratione sufficiente*, quae non

(1) QQ. DD. De Pot. Dei qu. I a 1. ad 8.

alia esse possit, quam ipsa mundi *summa perfectio*, prae ceteris mundis possibilibus.

Q. Numquid haec opinio *Leibnitzii* sustineri potest?

R. *Non potest haec opinio sustineri*, nam licet mundus noster, ut opus Dei sapientissimi, *relative perfectus* sit, i. e. *talis qualem exigit finis ad quem destinatur*, tamen statuta in Deo libertate creationis, *optimismus Leibnitzii rejici debet*.

Q. Curnam *optimismus Leibnitzii* rejici debet?

R. Nam, quum Deus in creatione mundi liber fuerit, ita mundum nostrum condidit, ut *aliud*, eo tum *imperfectiorem*, tum *perfectiorem*, libere creare potuerit.

Q. Quomodo probatur, mundum nostrum *non esse omnium possibilium perfectissimum*?

R. Probatur ex eo quod mundi ideo sunt *possibiles*, quia possunt participare *modo limitato divinam naturam*. Et quum divina natura sit *infinite participabilis*, infinitae dicuntur creaturae *possibiles*. Atqui posito quod mundus noster esset omnium possibilium *optimus*, jam ipse mundus *adaequaret supremam participabilitatem naturae divinae*, unde sequeretur quod aut *divina natura esset finita*, aut *mundus noster esset infinitus*, quod est *utrumque impossibile*. Ergo mundus noster non est omnium possibilium *optimus*.

§ 2. — *De aeternae creationis possibilitate.*

Q. Numquid Deus creavit mundum a *tota aeternitate*?

R. Dissentium in hac quaestione solvenda philo-

sophi. Nam alii dicunt, repugnare creationem mundi ab aeterno, alii autem dicunt, non repugnare. Inter priore citantur B. Albertus Magnus, S. Bonaventura, Toletus, Petavius, Gerdil, quos fere omnes recentiores sequuntur. Inter posteriores autem citantur S. Augustinus, S. Thomas, Cajetanus, Suarez, Ferrariensis ac maxima pars Scholasticorum, quibus novissime, inter alios, adhaerent Liberatore et Gonzalez.

Q. Quid igitur sentiendum est de hac quaestione?

R. Posito, quod mundus est contingens, et ab alio, principium habuit, et finem absolute loquendo habere potest; utrum autem intrinsice repugnet quod Deus creavit mundum a tota aeternitate, est *questio valde secundaria in philosophia*. S. Thomas autem distinguit hac in re naturam argumentorum, quae hinc et inde pro alterutra sententia afferuntur et statuit, posse quidem pro una et altera sententia, afferi probationes plus minusve probabiles sed istas probationes, non pertingere ad valorem verae demonstrationis.

Q. Quid ergo est in hac re concludendum?

R. Concludendum est, *utramque sententiam esse probabilem tantum, sed neutram vere demonstratam.*

§ 3. — De temporaneae creationis facto.

Q. Quum possit vere demonstrari, *possibilitatem aeternae creationis mundi repugnare*, nec demonstrari contrarium, quid sentiendum est tandem de ipso facto creationis?

R. Tenendum est mundum de facto *non ab aeterno, sed in principio temporis creatum esse a Deo.*

Q. Quomodo potest probari mundum de facto creatum esse a Deo *in principio temporis?*

R. Illi qui tenent, creationem mundi ab aeterno intrinsece repugnare, argumenta addunt a priori, pro temporanea mundi creatione. Sed nos cum *S. Thoma* tenemus, repugnantiam illam esse solummodo probabiliter probatam, ac proinde adducimus tantum *argumenta a posteriori*, id est *ex autoritate* et *ex ipsius mundi caractere.*

Q. Quanam sunt *argumenta auctoritatis?*

R. Sunt sequentia: *Auctores gravissimi*, tum sacri tum profani ex antiquis populorum traditionibus testantur, creationem mundi *in tempore.* Praeter *Moysen* qui (abstrahendo ab inspiratione divina) antiquam, constantem ac semper vividam exprimebat in Genesi *traditionem populi hebraei*, adsunt *Diodorus Siculus*, et *Dionysius Laërtius* qui referunt traditiones Aegyptiorum, *Berosus Chaldaeorum*, *Homerus*, *Hesiodus*, cujus mens circa materiae aeternitatem dubia est, dixit, *omnes philosophos ante ipsum sensisse, quod mundus recentem habuerit originem.*

Q. Et quanam sunt *argumenta ex mundi caractere?*

R. Mundi character desumitur ab *hominibus*, ab *animantibus brutis* et a *geologia.* Hominum igitur monumenta, animantium brutorum ossa inventa; et stratus geologici satis ostendunt, terrae nostrae existentiam non esse ad remotissima saecula extendendam. Haec omnia scite

exponuntur in opere F. Henrici Reuseh, *Biblia et natura*, ubi etiam citantur verba Leonhardi: *Historia sacra et veritates geologicae omnino convincunt, hominem esse recentem creaturam super terram.*

Q. Quinam sunt *adversarii creationis temporariae?*

R. Adversarii temporariae creationis sunt *rationalistae* illi, qui aut materiam infectam dicunt, aut pantheismum vel emanatismum profitentur, aut denique creationis necessitatem sustinent, quia haec est logica consequentia positionum quas tenent.

Q. Quasnam isti adversarii opponunt difficultates?

R. Opponunt difficultates sequentes:

1) Posita causa sufficienti ponitur effectus; sed Deus est a tota aeternitate causa sufficiens mundi; ergo mundus productus est ab aeterno;

2) Licet Deus sit causa libera, actio tamen creativa est in ipso ab aeterno, cujus terminus est mundus, ergo mundus est ab aeterno;

3) Aut Deus est prior mundo prioritatem naturae, aut prioritatem durationis. Si primum, mundus est aeternus, si alterum, sequitur quod ante creationem fuerit tempus, nam prius et posterius constituunt tempus. Sed tempus ante creationem ponere est impossibile, ergo mundus est ab aeterno.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur hoc modo:

Ad 1) Si causa sufficiens est *necessaria*, fit effectus posita causa; sed si causa sufficiens est

libera, non fit necessario effectus, quia *pendet a libera voluntate* causae;

Ad 2) Actio creationis, tamquam *essentia divina*, est quidem in Deo ab aeterno, sed effectus sequitur *secundum imperium liberae voluntatis ejus*, et *secundum ordinem sapientiae*;

Ad 3) Prioritas durationis Dei, ante mundum conditum, non significat durationem temporis, quia tempus ante mundum non erat sed, significat durationem aeternitatis. Tempus enim simul cum creatione inceptit. Ideo Moyses non dicit, Deum creasse mundum *in aeternitate*, neque *in tempore*, sed quia simul cum *creatione* inceptit *tempus*, ideo rectissime dicit: « In *principio* creavit Deus coelum et terram ».

SECTIO II.

De corporum essentiis.

CAPUT I. — VARIA CIRCA CORPORUM ESSENTIAS SYSTEMATA.

Q. Quatenam sunt systemata quae a diversis philosophis ponuntur circa *principia constituentia corporum substantias*?

R. Sunt praecipue quatuor nempe:

- 1) systema *atomicum*;
- 2) *dynamicum*;
- 3) *chimicum* et
- 4) *scolasticum*, seu *peripateticum*.

Q. Quidnam intelligitur nomine *principii*?

R. In Ontologia principium generaliter definitum est: *id a quo aliquid quocumque modo procedit*. Sed hoc principium dividitur in *extrinsecum* et *intrinsecum*. *Extrinsecum* principium est ex. gr. *causa efficiens pro suo effectui*; *intrinsecum* autem est ex. gr. *causa materialis et causa formalis pro composito*, quod ex earum mutua unione exurgit.

Q. In quonam sensu sumitur hic *principium*, quum de *essentia corporum* agitur?

R. Sumitur in sensu principii *intrinseci*.

Q. Quomodo, hoc sensu sumpta, *definiuntur principia*?

R. *Principia*, sensu *intrinseco* sumpta *definiuntur* ab Aristotele: *quae nec ex se invicem, nec ex aliis, sed ex quibus omnia fiunt*.

Q. Cur nam dicuntur haec principia neque fieri *ex se invicem*, neque *ex aliis*?

R. Quia si fierunt aut *ex se invicem* aut *ex aliis*, non esset principia sed *principiata*.

Q. Cur autem additur: *ex quibus omnia fiunt*?

R. Quia hic agitur non de principiis particularibus hujus vel illius corporis, sed de principiis *omnium corporum*.

Q. Quatenus sunt *principales proprietates*, quae in omnibus corporibus consociantur?

R. Sunt duo i. e. *extensio* atque *activitas*.

Q. Qualia igitur designanda sunt principia constitutiva corporum, ut eorum substantia explicetur?

R. Talia quae *explicent* tum ipsorum *extensionem*

tum *activitatem*, aliter enim nōn possent dici principia *totius* compositi.

§ 1. — *De systemate atomico.*

Q. In quo consistit *systema atomicum*?

R. *Systema atomicum* est opinio illorum qui dicunt, corpora esse aggregationem atomorum, factam, vi motus.

Q. Quid est intelligendum nomine *atomorum*?

R. *Atomi*, seu *moleculae*, seu *particulae primigeniae*, dicuntur parva corpuscula quae, juxta atomistas, per motum invicem sibi occurrunt atque cohaerent et sic corpora formant.

Q. Quinam fuerunt *primi* hujus opinionis auctores?

R. *Primi* hujus doctrinae auctores dicuntur fuisse *Empedocles*, *Democritus*, *Leucippus* et *Epicurus*, qui asserebant atomos esse infinitas numero, improductas, atque diversae figurae, id est quadratae, rotundae etc., ut in mutuo concursu possent sibi invicem adhaerere.

Q. Quomodo autem explicabant isti veteres philosophi diversitatem corporum?

R. *Democritus* nullam differentiam ponebat inter atomos ideoque corpora dicebat non differre ad invicem nisi figura, situ aut ordine.

Q. Curnam hoc systema sustineri non potest?

R. Quia ponit atomos, improductas id est materiam increatam, et mundum ortum esse fortuito atomorum concursu, quod jam vidimus esse impossibile.

Q. Numquid praeter antiquos atomistas non existerunt etiam recentiores?

- R. Existerunt etiam recentiores *cum doctrina tamen modificata.*
- Q. Quinam fuerunt isti recentiores et quae illorum doctrina?
- R. Post *Baconem a Verulamio et Gassendum, Cartesius* amplexus est systema atomistarum, *rejecta tamen improductione materiae atque infinitate numerica atomorum.*
- Q. Quatenus fuit breviter haec doctrina Cartesii?
- R. Cartesius posuit, atomis i. e. minutissimis corpusculis, *impressum fuisse a Deo in creatione certum determinatum motum localem per gyrum,* ex quo motu atomorum dixit omnes mundi partes natas esse, et omnes mutationes et phaenomena mundi explicari posse.
- Q. Numquid haec doctrina Cartesii *ab aliis recepta fuit?*
- R. *Recepta est a recentibus atomistis et vocatur atomismus mechanicus, quia juxta illos atomi nullam ex sua essentia habent virtutem agendi sed inter se agunt per motum mechanicum sibi impressum et per collisionem in qua motus communicatur. Per hunc diversimode variatum explicare volunt omnia phaenomena corporum, ut affinitatis, cohaesionis, attractionis universalis, lucis, caloris, magnetismi et electricitatis.*
- Q. Quomodo igitur, juxta hanc doctrinam, determinatur essentialis constitutio corporum?
- R. Juxta hanc doctrinam corpora nihil aliud sunt, nisi *congeries atomorum, seu corpusculorum, quae sunt extensa et nulla intrinsecus agendi virtute praedita.*

Q. Numquid haec doctrina sustineri potest?

R. Doctrina atomismi mechanici *sustineri non potest*, quia *non explicat corporis naturam* asserendo tantum, majora corpora esse congeriem minorum corporum scilicet atomorum, et quia statuit, corpora non habere intrisecam sed tantum mechanicam actionem, quod est sensuum evidētia et experientiae contrarium.

§ 2. — *De systemate dynamico.*

Q. In quonam consistit *systema dynamicum*?

R. *Systema dynamicum* consistit in doctrina illorum qui similiter ac atomistae, ponunt, corpora esse *aggregata quarundam substantiarum elementarium*. Sed in hoc ab atomistis dissentiunt, quod dicunt, primitiva haec *corporum elementa esse substantias simplices*, quas etiam simplices vires appellant, et ex his diversimode conjunctis putant fieri diversa corpora.

Q. Quinam fuit *auctor* hujus systematis dynamici?

R. Initia hujus systematis tribuuntur *Pythagorae* et *Pythagoricis*, qui explicabant omnia per numerā, et corpora dicebant consistere ex elementis simplicibus, quae appellabant *monades* seu unitates, ex quibus numerus conflatur.

Q. Quinam *postea* statuerunt *systema dynamicum*?

R. Doctrinam *monadum*, jam diu oblitam, excitavit *Leibnitzius*, et *postea Boscovitch* et *Kantius*, asserentes plus vel minus concorditer, *monades esse substantias simplices, inextensas, homogeneas*, quadam *vi attractiva* et *repulsiva* simul

praeditas, ita ut per *attractivam* copulentur in unum, per *repulsivam* autem *impediuntur* ne *compenetrentur*, nec in unum punctum *reducantur*.

Q. Quidnam tenendum est de hoc systemate dynamico?

R. Tenendum est, illa quae in hac systemate asseruntur, *ambigua* esse vel *falsa* et insuper non *explicari* per ea naturam essentialem corporum.

Q. Quomodo ostenduntur *ambigua* vel *falsa* esse quae asseruntur in systemate dynamico?

R. *Ambigua* vel *falsa* est conceptio resolutionis corporum in *elementa simplicia*. Quando enim agitur de resolutione materiali, *simplicia* elementa *dupliciter* intelligi possunt; aut enim intelliguntur elementa *simplicia* juxta *chimicam considerationem* i. e. ita ut non sint *resolubilia*, in alia specie diversa et tum sunt haec elementa corpora materialia; aut intelliguntur elementa simplicia *immaterialia*, *penetrabilia*, cum extensione tantum *mathematica*, et tum ponitur *falsum*. Nam compositum materiale, quum materialiter dividitur, non potest dividi in alias partes nisi in materiales, impenetrabiles, et cum extensione reali; etiamsi partes hujus modi sint *minimae dimensionis*. *Dimensio enim non mutat naturam corporis*.

Q. Quid autem dicendum, si partes illae ponantur esse *vires simplices*?

R. *Vires simplices* non possunt *subsistere* sine *subiecto*, quum sint *accidentia*; si autem sunt in

subjecto materiali, redit quaestio quid sit hoc subjectum materiale et quae ejus principia.

§ 3. — *De atomismo chimico.*

Q. Quidnam intelligitur *atomismo chimico*?

R. *Atomismus chemicus* appellatur doctrina eorum qui dicunt, *corpora esse communiter composita, ex corporibus simplicibus, in quae per actionem chemicam resolvi possunt.*

Q. Quidnam intelligunt chimici nomine *corporum simplicium*?

R. Corpora simplicia nominantur a chimicis non talia quae sicut dixerunt dinamici, realem extensionem non habent, sed ea corpora quae actione chimica in alia, diversae naturae, resolvi non possunt. Hujusmodi sunt aurum, argentum, stannum, plumbum, ferrum, zincum, etc. etc.

Q. Numquid haec corpora simplicia chimicorum, sicut et omnia alia corpora, possunt dividi indefinite?

R. Juxta chimicos, tum corpora composita, et simplicia possunt dividi in partes minimas, quae quidem, ut extensae, sunt in se adhuc divisibiles, sed a nobis mechanice dividi non possunt, ac proinde dicuntur mechanice indivisibiles.

Q. Quomodo vocantur communiter illae partes mechanice indivisibiles?

R. Partes istae corporum simplicium, vocantur atomi primitivae, vel in quantum concurrunt ad componendum corpus simplex, dicuntur etiam moleculee integrantes et sunt homogeneae.

Atomi autem diversorum corporum simplicium, quatenus uniuntur inter se ad formanda corpora composita, dicuntur *moleculae integrantes compositorum*.

Q. Quaenam attribuntur *proprietates atomis primitivis*?

R. *Atomi primitivae*, quoniam extensae sunt ac figuratae, sunt in se *divisibiles*, licet *mechanice* a nobis *dividi non possint*; gaudent autem duabus proprietatibus essentialibus id est, *extensione et residentia*.

Q. Numquid nullas *alias* praeter enumeratas, habent *proprietates*?

R. Moleculae corporales, praeter recensitas proprietates, dicuntur etiam habere in se *vim quandam attractivam*, quae *attractio molecularis* dicitur et ab universali attractione distincta est. Attractio illa molecularis dicitur *cohaesio* in moleculis integrantibus corporum simplicium; dicitur autem *affinitas* in moleculis diversorum corporum simplicium, quae concurrunt ad formandum corpus compositum.

Q. Quaenam est *causa unionis*, vel *disunionis* molecularum in corporibus?

R. Moleculae, juxta chimicos, *cohaessione uniuntur* et *calorico dissociantur*. Unde major vel minor adhaesio molecularum est in proportionem cum *praevalentia* in corpore vel *cohaesionis* vel *calorici*.

Q. Quomodo igitur, juxta majorem vel minorem cohaesionem, *dividuntur* corpora a chimicis?

R. Dividuntur in *solida, liquida et aeriformia*.

Q. Numquid aliam adhuc afferunt divisionem corporum?

R. Apud chimicos dividuntur adhuc corpora in *ponderabilia* et *imponderabilia*. *Ponderabilia* ea sunt, quae pondere determinari possunt. *Imponderabilia* autem ea, in quibus nullum adhuc pondus est deprehensum. Ad materiam imponderabilem computantur, *lux*, *calor*, *electricitas*, *vis magnetica*, et alia hujusmodi phaenomena.

Q. Quamnam ponunt chimici *legem* in compositione corporum inorganicorum?

R. Chimici asserunt, hanc *legem* obtinere in omni corpore composito inorganico, ut ipsum compositum *ex binis* componentibus semper resultet. Quae duo aut sunt corpora *simplicia*, aut *ipsa ex binis sunt iterum composita*. Lex ista (quam pati tamen exceptionem aliqui putant) dicitur *lex dualismi chimici*.

Q. Quidnam dicendum de theoria atomismi chimici?

R. Dicendum, hanc theoriam esse claram, nihilque falsi in se continere, at illam *non explicare principia essentialia corporis* de quo agitur quaestio, sed assignare tantum *partes materiales* corporum compositorum, earumque *materialem reunionem*.

Q. Numquid haec theoria non satis explicat etiam naturam corporum simplicium, declarans, ea esse in suis moleculis *extensa* et *attractione moleculari* praedita?

R. Corpora simplicia sunt quidem principia materialia compositorum inorganicorum, sed non

sunt principia, neque *aliorum corporum simplicium*, *specie diversorum*, neque *sui ipsius*. Sed nobis quaestio est de principiis *qualiscunque corporis*, tum *compositi*, tum *simplicis*. Et inquirimus quatenam sint haec principia ex quibus exurgit extensio et actio in quocunque corpore, quod ex pluribus unam constituit substantiam corporalem. Hoc autem non explicatur in theoria atomismi chimici, ideoque systema hoc, licet sit ingeniosum, neque cum veritate pugnans, tamen *insufficiens est ad substantiam corporis per sua principia explicandam*.

CAPUT II. — DE SYSTEMATE PERIPATETICO.

Q. Quidnam venit nomine *systematis peripatetici*?

R. Systema peripateticum de compositione corporum, dicitur doctrina eorum qui tenent, *substantialem compositionem*, corporum fieri per unionem *materiae primae cum forma substantiali*.

Q. Curnam hoc systema dicitur *peripateticum*?

R. Quia provenit ab *Aristotele* ejusque schola, quae dicebatur *peripatetica*; sed postea receptum est a Scholasticis et praesertim a *S. Thoma*, qui illud sua auctoritate suoque admirabili ingenio explicavit, illustravit ac perfecit, unde dictum est etiam systema *scholasticum*.

§ 1. — *Exponitur systema peripateticum.*

Q. Quid intelligitur nomine *materiae primae*, juxta systema peripateticum?

- R. *Materia prima* dicitur: *subjectum ex quo aliquid fit et intime componitur, tamquam ex aliquo determinabili, et dicitur graece ἡ πρώτη ὕλη*
Vel alia etiam datur definitio ab Aristotele (1)
primum subjectum uniuscujusque, ex quo insito et remanente fit aliquid totum per se, non autem per accidens, et in quod ultimum, si quid interierit, abit sive resolvitur.
- Q. Quonam sensu *materia prima* dicitur: *primum subjectum uniuscujusque?*
- R. Eo sensu quod *materia prima non fit ex aliquo subjecto priore, sed ipsa est subjectum primum, ex quo omnia fiunt.*
- Q. Quid significant verba: *ex quo insito et permanente fit aliquid totum per se, non autem per accidens?*
- R. Significat quod, quando *materia prima* unitur *formae substantiali*, consurgit ex hac unione *aliquid totum physicum, et totum per se, non autem per accidens, id est totum naturale ac substantiale, non autem totum aggregationis, ut est verbi gratia acervus lapidum.*
- Q. Cur vero additur: *et in quod ultimum, si quid interierit, abit sive resolvitur?*
- R. Nam, quando illud *substantiale corrumpitur*, seu partes ejus a se invicem solvuntur, tum in *materiam primam* redit.
- Q. Quid igitur est in *seipsa materia prima?*
- R. *Materia prima in seipsa non est substantia, sed*

(1) Lib. I, Cap. IX, Physicor.

pars substantiae quae non habet esse nisi per formam substantialem, ideo Aristoteles describens materiam primam, dicit, eam per seipsam esse neque quid, neque quantum, neque aliquid aliud quidpiam, quibus ens determinatur.

Q. Quomodo igitur cognoscitur, materia prima, scilicet est neque quid, neque quantum, etc.?

R. Materia prima cognoscitur secundum quod est in actu; sed in actu est tantum in unione cum forma substantiali; ergo in se materia prima non cognoscitur sed per habitudinem ad formam substantialem. « Omnis cognitio et omnis definitio, inquit S. Thomas (1), est per formam ideo prima materia non potest per se defini nec cognosci, sed per comparisonem ad formam ».

Q. Quidnam intelligitur nomine formae substantialis?

R. Forma substantialis dicitur illud principium quod per suam unionem cum materia prima dat esse specificum composito. Vel: est substantia quaedam partialis, quae ita potest uniri materiae primae, ut cum illa componat substantiam integram ac per se unam.

Q. Quomodo autem vocantur illud quod resultat ex unione materiae primae cum forma substantiali?

R. Dicitur compositum substantiale, quod habet unum esse specificum utrique commune, nunc autem seperatim proprium, ex. gr. anima (forma substantialis), unita cum corpore (materia)

(1) Opusc. De princ. naturae.

constituit *unum esse hominis*, qui est compositus ex anima et corpore.

Q. Numquid materia et forma *eodem modo* se habent ad esse compositi?

R. *Non eodem modo*, nam esse illud convenit formae, ut *principio specificativo*. materiae autem ut *subjecto specificato*, in quo forma existit.

Q. Quomodo autem explicatur in substantia corporali *actio et extensio*?

R. Juxta commune adagium *operari sequiter esse*. Esse autem, ut supra dictum est, est *compositi*; ergo *compositi* proprie est *agere*. Quum tamen *forma* sit principium essendi, ipsa est dicenda etiam *principium radicale agendi* in composito. Actio autem *unitatem* essentialiter exigit. *Extensio* autem quae *divisibilitatem* importat, non potest procedere a forma in composito, sed a *materia*. Quod S. Thomas (1) ita explicat: « Agere non est nisi rei subsistentis; et ideo neque materia agit, neque forma, sed compositum: quod tamen non agit, nisi ratione formae, quae est actus et actionis principium... Quantitas se tenet ex parte materiae ».

2. Numquid systema peripateticum explicat *principia essentialia corporis*?

3. Systema peripateticum explicat principia essentialia *cujuscumque corporis*, non solum *compositi* sed etiam *simplicis*, non solum compositi per *aggregationem* et *mixtionem* sed etiam

(1) In IV Sent. Dist. 12. qu. 1. a 2.

per *unionem essentialem*, non solum corporis
omnis *vitae expertis* sed etiam corporis *prae-*
editi vitae vegetali, vitae animali et vitae rationali.

Q. Quatenam dicuntur corpora *composita* et quatenam *simplicia*?

R. Corpora *composita* dicuntur ea, quae ex pluribus corporibus, *specie differentibus* formata sunt.

Q. Quatenam dicuntur corpora *simplicia*?

R. Corpora *simplicia* dicuntur illa, quae in *aliis specie* *resolvi chimice* non possunt; ut ex. gr. aurum.

Q. Quae dicuntur corpora *composita per aggregationem*?

R. *Composita per aggregationem* dicuntur corpora formata ex pluribus aliis corporibus, quae omnes in compositione *juxta ponuntur* et integram substantiam propriam retinent ut ex. gr. acervus lapidum.

Q. Quae autem dicuntur corpora *composita per mixtionem*?

R. Dicuntur ea quae componuntur ex pluribus integris substantiis, quae vocatur *elementa*; quae tamen in compositione *transmutantur* ut ex. gr. ex oxygenio et hydrogenio fit aqua. Sed in his mixtionibus, ut compositum habeatur necesse est ut inter componentia sit quaedam proportio.

Q. Quatenam dicuntur *composita per unionem substantialem*?

R. Dicuntur ea, in quibus *partes formantes* compositum, non sunt *substantiae integrae*, sed ex

unione ipsarum fit *substantia compositi*, quamvis in hac unione partes componentes non permutentur, sicut contingit in mixtione. Ita ex. gr. ex anima et corpore fit homo.

Q. Numquid hoc systema explicat etiam *transmutatione substantialem corporum*?

R. Systema hoc *explicat* optime etiam *mutationes substantiales corporum*.

Q. Quomodo fiunt istae *transmutationes*?

R. *Transmutatio substantialis* fit per *generationem*, vel per *corruptionem substantialem*, quae dicuntur etiam *generatio simpliciter* et *corruptio simpliciter*, ut distinguantur, a *generatione* et *corruptione secundum quid*, quae sunt *transmutationes accidentalis*, vel *alteratio*.

Q. In quonam consistit *generatio substantialis*?

R. *Generatio substantialis* est quaedam mutatio *de non esse*, vel *de non ente*, ad *esse*, vel ad *ens*.

Q. Quomodo igitur *explicatur generatio* per systema *peripateticum*?

R. Quum generatio sit quaedam mutatio, *tria* potissimum in ea requiruntur nempe:

1) *Subjectum in potentia*, quod acquirit in mutatione aliquam perfectionem, et est in generatione *materia prima*;

2) *Terminus a quo*, est privatio actu, id est *materia privata actu*, seu *materia in potentia*;

3) *Terminus ad quem*, est id, per quod subjectum fit actu, id est *forma substantialis actuans materiam primam*.

Generatio igitur recte dici potest: *Motus a*

subjecto sub privatione posito ad subjectum formatum.

Q. Et quomodo explicatur corruptio?

R. Ad corruptionem eadem illa tria expostulantur; sed forma se tenet ex parte termini a quo, privatio autem ex parte termini ad quem.

Q. Quid nam venit nomine privationis?

R. Nomine privationis intelligitur: Carentia formae in subjecto apto, eamque exigente. Sic materia est sub privatione alicujus formae, quando est proxime disposita ad recipiendam formam, qua privari dicitur.

Q. Quomodo explicatur illa exigentia formae in subjecto materiae?

R. Explicatur eo modo quod materia habet a Deo creatore naturalem inclinationem seu appetitum ad omnes illas formas, ad quas est in potentia. Ordo autem a Deo ita est institutus, ut ad perfectiores formas non pertingat nisi proxime disponatur per minus perfectas. Quum autem inter res sensibiles supremum locum teneat homo, consequens est ut ille appetitus seu illa inclinatio materiae usque ad hominem extollatur.

Q. Quomodo igitur per gradus materia extollitur usque ad formam hominis?

R. Extollitur ita, ut materia prima per unionem cum forma elementi elevetur ad esse elementi; elementa autem unita cum forma mixti, fiant mixtum; mixta vero unita per nutritionem cum planta, eleventur ad esse plantae; plantae item

per nutritionem animalis unitae cum ipso, participant *esse animalis*; animalia denique, quum fiunt nutrimentum hominis, elevantur ad *esse hominis*. Homo autem subministrat ex sua substantia corporali *materiam ad generationem hominis*. Unde S. Thomas (1) dicit: Sunt ergo elementa propter corpora mixta; haec propter viventia, in quibus plantae sunt propter animalia, animalia propter hominem; *homo enim est finis totius generationis*.

Q. A quonam principio in generatione destinatur materia ad formam speciei completae?

R. A rationibus seminalibus, quae ut post S. Augustinum dicit S. Thomas (2), a Deo inditae sunt materiae.

Q. Quaenam sunt hac rationes seminales?

R. Sunt principia activa et passiva et virtutes activae et passivae rebus corporalibus inditae, quibus aptae sunt ad generationem. Quod vocabulum *generationis* sumptum est a viventibus, in quibus principium activum et passivum generationis est semen.

Q. Numquid entia etiam inanimata dicenda sunt habere semen et esse apta ad generationem?

R. De entibus inanimatis vocabula semen et generatio intelliguntur in sensu translato, sumpto a viventibus, et significant vires activas et passivas quibus producuntur naturales effectus. « Se-

(1) Contr. gent. L. III, c. 22.

(2) I p. qu. 115 a 2.

cundum *Augustinum*, inquit *S. Thomas* (1), rationes seminales dicuntur omnes vires activae et passivae creaturis a Deo collatae, quibus mediantibus naturales effectus in *esse* producit ». Hoc sensu intelligenda sunt etiam verba illa *S. Augustini* (2): « Sicut matres gravidae foetibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium ».

Q. Numquid omnes effectus naturales ita explicantur?

R. Utique, nam sicut in semine est principium activum et passivum generationis, sic in rebus dici possunt reperiri virtutes seminales omnium effectuum, nempe ut in causis *activis* et ut in causis *passivis* seu receptivis.

Q. Numquid istae virtutes naturales, rebus inditae, *ab homine dependent*?

R. *Non dependent ab homine*, nam juxta *S. Thomam*, divina operatio in natura condenda, *duobus*, potissime differet ab operatione creati artificis. *Primo* ex parte *materiae*, quia quum artifex materiam non producit, *potentiam non confert* *materiae* ad recipiendes formas quas *materiae* inducit. Deus autem qui est auctor *totius rei*, non solum formas et virtutes naturales rebus contulit sed etiam potentiam recipiendi illud, quod ipse in materia facere vult. *Secundo* ex parte *formae*; quia formae, quas inducit artifex *non producunt formas sibi similes*,

(1) QQ. DD. De Pot. qu. 5. a 9 ad 8.

(2) De Trinit. lib. III, c. 9.

formas autem naturales, possunt producere formas sibi similes, ideoque proprietates habent seminis, ac *seminales* dici possunt.

Q. Quidnam tenendum est de doctrina illa peripatetica?

R. Tenendum est, doctrinam hanc *unice philosophicam, explicationem supremarum causarum naturae corporis exhibere*, ipsamque arctissime *connexam esse cum summis veritatibus quae demonstrantur de Deo, de substantiis spiritualibus, de unione humanae animae cum corpore, de diversis gradibus rerum*, quibus tanquam per scalam aliquam, assurgentem ab entibus minus perfectis ad perfectiora, gradatim pervenimus ad *ens perfectissimum*.

Q. Quinam sunt potiores hujus systematis defensores?

R. Inter defensores hujus systematis recensentur *summae auctoritatis philosophi ac maximi Ecclesiae Doctores*. Imprimis nominandus est *Doctor Angelicus* qui hanc doctrinam ab *Aristotele* et *S. Augustino* amplexus est, eamque non solum diserte explicavit atque illustravit, sed etiam posuit tanquam plurimarum veritatum ab ipso explicatarum *caput et fundamentum*. Sed et alii maximae auctoritatis Doctores *eandem doctrinam professi sunt*, ut *S. Augustinus, S. Anselmus, S. Bonaventura, Albertus Magnus* et multi alii. Etiam recentiorum non pauci, in scientiis naturalibus versatissimi, declarant, hoc systema non solum cum inventis verae scientiae non

pugnare, sed potius ad illustranda multa phenomena magnopere conferre.

§ 2. — *Solvuntur difficultates
contra systema peripateticum.*

Q. Quatenam opponuntur difficultates contra systema peripateticum?

R. Proferuntur communiter sequentes:

1) Omnis realitas est vel substantia vel accindens. Sed neutrum horum est *materia prima* et *forma substantialis*, ergo non possunt constituere corpora;

2) Substantia est *in indivisibili*, non possunt igitur esse substantiae *incompletae*, neque formare substantiam corporis ex partibus substantialibus;

3) Materia non est in subjecto sed est *subjectum primum*; sed esse subjectum primum importat conceptum *substantiae*. Forma autem est *in materia* a qua distinguitur. Sed esse *in alio* est proprium accidentis. Ergo repugnat substantialis compositio ex materia et forma;

4) Materia et corpus sunt idem, nam materia convenit esse primum subjectum et primum substans ceteris, quod non potest convenire nisi substantiae. Ergo materia est vera substantia;

5) Substantia corporea est ingenerabilis et incorruptibilis, nam, ut primum subjectum, non potest neque generari neque corrumpi, quia aliter esset ex aliquo alio subjecto, et sic non

esset primum. Ergo argumentum ductum ex mutationibus substantialibus non valet;

6) Si corpora composita essent ex materia et forma, deberent materia et forma sibi invicem esse causae. Sed hoc repugnat. Ergo corpora non componuntur ex materia et forma;

7) Materia prima dicitur ab Aristotele nec *quid*, nec *quantum*, nec *quale*. Sed quod est nec quid, nec quantum, nec quale, non potest assumi ad compositionem entis realis, quale est corpus;

8) Phaenomena condensationis, rarefactionis, vibrationis et attractionis molecularis non possunt explicari, nisi ponantur corpora constare ex corpusculis separatis inter se per interstitia, vel vacua vel aere repleta. Atqui hoc cum systemate peripatetico non concordat. Ergo hoc systema sustineri non potest.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Materia prima et forma substantialis *non sunt accidentia*. Quantum ad substantias, hae distinguuntur, ut dictum est in Ontologia, in substantias *completas* et *incompletas*. Materia prima et forma substantialis pertinent ad substantias *incompletas*, quae per mutuam unionem formant substantiam completam *compositi*;

Ad 2) Substantiam esse *in indivisibili* significat, substantiam completam compositi ex tali materia et tali forma, ita habere fixos

perfectionis gradus, ut si quis gradus addatur vel tollatur, jam species mutetur. Ergo substantia *in indivisibili* non repugnat substantiae incompletae;

Ad 3) Materia prima dicitur primum subjectum eo sensu, quod ipsa non fit ex aliquo subjecto priore, non autem eo, quod sit subjectum accidentium, quum sit substantia incompleta et determinabilis. Forma autem est quidem *in materia*, at *non in materia jam prius actuata*, in qua possent esse accidentia, sed in materia cujus *actus est ipsa haec forma*, ergo forma substantialis non est accidens, nec ideo repugnat substantialis compositio ex materia et forma;

Ad 4) Materia *actuata* est idem ac *corpus*; sed non materia *in potentia* qualis est *materia prima*. Item substantia completa est primum subjectum ac fundamentum substans ceteris, non autem substantia *incompleta*, qualis est *materia prima*, quae est *ens in potentia* et subjectum ac fundamentum potentiale quod actuatur per formam;

Ad 5) Omne quod generatur et corrumpitur debet esse compositum ex subjecto et actu seu forma, ut patet ex ipsa definitione generationis et corruptionis. Unde materia prima, quae non est composita ex aliquo subjecto potenciali, recte dicitur *ingenerabilis* et *incorruptibilis* per se. Sed si est constituta *sub priuatione*, id est sub aliqua forma, sub qua pro-

xime disponitur *ad novam formam acquirendam*, tunc dicitur generabilis et corruptibilis *per accidens*; id est non materia *per se*, sed materia *sub privatione posita*. Si autem per generationem subjectum acquirit *primum esse* substantiale specificum, id est si producitur simpliciter, ut ex. gr. homo, canis, planta, tum habetur *generatio simplex*. Si autem acquirit *esse* aliquod *secundarium*, dicitur generatio *secundum quid*, i. e. generatio impropria, *ad esse accidentale*;

Ad 6) Repugnat duas causas dependere ad invicem *in eodem genere causalitatis*, sed non in genere causalitatis *diverso*. Sic ex. gr. causa efficiens dependet a finali et vicissim. Ergo dependentia materiae a forma et vicissim, quum sint in *diverso genere* non repugnat;

Ad 7) Materia prima negatur a Philosopho *esse quid, quantum et quale secundum actum*, non autem *secundum realem potentiam*. Unde *S. Thomas* (1) dicit: « Quum potentia et actus dividunt ens, et quum quod libet genus per actum et potentiam dividatur, id communiter materia prima nominatur, quod est in genere substantiae ut potentia quaedam intellecta, praeter omnem speciem et formam et etiam privationem »;

Ad 8) Phaenomena condensationis, rarefactionis, vibrationis atque attractionis molecu-

(1) QQ. DD. De spir. creaturis, a. 1.

laris explicari possunt admittendo poros non discontinuantes undique partem a parte, et realem mutationem voluminis, id est proprietatem mutandi volumen, eadem manente quantitate materiae. Quae omnia admittuntur a Scholasticis et experientia demonstrantur. Interstitia autem ex omni parte discontinuantia, neque experientia neque ratione probari possunt. Sed ratio cur molecule et variae partes corporis coalescunt in unum et non dissolvuntur, non est vi accidentali adscribenda, sed formae substantiali, quae dat materiae esse actuale et unitatem specificam.

§ 3. — *De individuationis principio.*

- Q.* Quidnam intelligitur nomine principii individuationis?
- R.* *Nomine principii individuationis hic intelligitur id, quo substantia materialis fit individuum, id est quo fit hoc aliquid.*
- Q.* Quomodo definitur individuum?
- R.* *Individuum definitur a S. Thoma (1): id quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum, vel secus: quod est in se indivisum, et ab aliis divisum ultima divisione.*
- Q.* Quid requiritur ad rationem individui juxta hanc definitionem?
- R.* *Ad rationem individui requiritur ut sit ab aliis*

(1) I P. qu. 24, a. 4.

divisum et ipsis incommunicabile, id est ut sit hoc et non aliud.

Q. In quo igitur consistit principium individuationis?

R. Principium individuationis consistit in *ratione* ob quam aliqua natura sit incommunicabilis, et sit *haec et non alia*.

Q. Quaenam igitur est haec *ratio* vel principium individuationis in *substantiis materialibus*?

R. Circa hanc quaestionem diversae sunt philosophorum sententiae. Quidam enim docent, substantias materiales *per seipsas* id est per *proprias realitates individuari*, seu per *proprias essentias*, quas ab *existentia* non differre contendunt. Alii autem dicunt ex opposito, substantias materiales *non per seipsas* individuari, sed *per formam* fieri individuas. Scotus vero et Scotistae putant, substantias istas fieri individuas per *proprietaem* aliquam quae est ultima perfectio et actus, per quam natura redditur incommunicabilis et *haec*, ideoque a Scoto vocatur *Haeccheitas*, quae distinctione *non reali* sed *formali* discriminatur a *quidditate specifica*. Alii denique cum Aristotele, Alberto Magno et S. Thoma profitentur, materiales substantias fieri individuas per *materiam signatam*, nempe positam sub *quantitate dimensioniva*.

Q. Quaenam ex his sententiis videtur esse vera?

R. *Verissima* est sententia, quam post Aristotelem et Albertum Magnum professus est atque exposuit Doctor Angelicus, id est: principium

individuationis in substantiis compositis reponendum est *in materia signata*, nempe quae intelligitur et *est sub quantitate*.

Q. Quomodo intelligenda est haec sententia *Doctoris Angelici*?

R. Intelligenda est eo modo quod in substantiis corporalibus principium individuationis neque est *sola materia*, neque *sola quantitas*, sed *materia* quae est *sub quantitate* et dicitur *materia signata*, ita tamen ut materia dicatur *primario* individuate substantiam, quantitas autem *secundario*. Nam prima radix individuationis, in quantum individuum denotat *incommunicabilitatem*, est *materia*, in quantum autem denotat aliquid *signatum* sensibile, determinatum ad hic et nunc, est *quantitas*.

Q. Quomodo probatur haec thesis?

R. Probatur ita: Principium individuationis in substantiis corporalibus illud esse debet, quod est radix et causa divisionis et multiplicationis *numericae* sine multiplicatione *speciei*. Atqui hujusmodi multiplicatio non potest haberi nisi per materiam subjectam quantitati. Ergo principium individuationis in naturis compositis reponendum est *in materia sub dimensionibus*.

Q. Quomodo explicatur haec probatio ipsis verbis *Sancti Thomae*?

R. *S. Thomas* in diversis locis suorum operum explicat hanc doctrinam, sed placet hic citare verba ejus in commento *ad Boetium de Trinitate*: « Diversitatem in numero facit haec

forma et *haec* materia. Nulla autem forma, in quantum hujusmodi, est *haec* ex ipsa. Dico autem in quantum hujusmodi propter animam rationalem, quae quodammodo *in seipsa est hoc aliquid*, sed non in quantum forma (nempe informans). Unde forma fit *haec* per hoc quod recipitur in materia. Sed quum materia in se considerata sit indistincta, non potest esse quod formam in se receptam individuet, nisi secundum quod est distinguibilis. Non enim forma individuatur per hoc quod recipitur in materia, nisi quatenus recipitur in hac materia vel alia, distincta et determinata ad hinc et nunc. Materia autem non est divisibilis nisi per quantitatem; unde Philosophus dicit quod subtracta quantitate, remanet substantia indivisibilis. Et ideo materia efficitur *haec* et *signata* secundum quod est *sub dimensionibus* ».

SECTIO III.

De naturae legibus.

Q. Quaenam sunt exponenda de naturae legibus?

R. De naturae legibus exponenda sunt duo:

- 1) De naturae legibus in se spectatis;
- 2) De derogatione in legibus mundanis.

CAPUT I. — DE NATURAE LEGIBUS IN SE SPECTATIS.

§ 1. — *Naturae notio et ordo.*

Q. Quid intelligitur nomine *naturae*?

R. Nomen *naturae* non eodem semper sensu su-

mitur. Nonnunquam enim sumitur pro *essentia*; et in hoc sensu disputabatur de natura in *Ontologia*.

Quandoque vero sumitur pro *substantia creata*, prout viribus, ad exercendas proprias operationes idoneis, instruitur. In hoc ultimo sensu sumimus nunc naturam, complectentes omnes substantias creatas.

Q. Quomodo definitur natura in hoc ultimo sensu?

R. Natura definitur: *complexus omnium substantiarum creatarum quatenus vim habent determinantes effectus producendi*.

Q. Numquid omnes substantiae creatae sibi relictæ semper eodem modo agunt?

R. Experientia quotidiana docemur, substantias creatas, exceptis illis naturis quæ sunt libertate præditæ, semper *constanter*, universaliter eodem modo agere.

Q. Quomodo dicitur hæc constantia eodem modo semper agendi?

R. Dicitur *lex naturæ*.

Q. Quomodo igitur definitur in hoc sensu lex naturæ?

R. Lex naturæ est: *principium quo constanter et uniformiter explicantur vires in substantiis corporeis, in similibus rerum adjunctis*.

Q. Quomodo autem vocatur *modus agendi constans peculiaris substantiæ in ordine ad proprium finem*, qui est ejus perfectio?

R. Talis *modus agendi* vocatur: *ordo naturæ particularis*.

Q. Et quid est *ordo universalis naturæ*?

R. Ordo universalis naturae est: *modus omnium substantiarum per fines sibi proprios conspirantium in finem communem.*

Q. Quidnam dicitur *cursus naturae*?

R. *Cursus naturae* dicitur: *jugis consecutio effectuum* cui a creaturarum viribus producuntur. Ita ex. gr. dicimus, aquam juxta cursum naturae semper aequilibrium consequi.

§ 2. — *De legum mundanarum existentia.*

Q. Undenam constat legum mundanarum *existentia*?

R. Constat ex *experientia* quotidiana et tota scientia quae dicitur *psysica experimentalis* in ipsis fundatur.

Q. Numquid in rebus quae istis legibus subjiciuntur est *ordo*?

R. Ordinem seu *conspirationem* omnium rerum mundanarum in *finem aliquem communem dari*, manifestum est tum ex facto, tum etiam ratione, quod res mundanae ordinantur a Deo tanquam *media ad finem, et proprium et communem.*

Q. Estne hic ordo, rebus mundanis actualiter praefixus, ipsis *essentialis* et *necessarius*, aut *contingens* tantum et *accidentalis*?

R. Est prorsus *accidentalis* et *contingens*, nam ordo ille exurgit potissimum:

1) Ex rerum multitudine et diversitate;

2) Ex earundem rerum dispositione seu juxta positione;

3) Ex effectibus quibus, veluti partialibus finibus sibi propriis, res omnes in finem uni-

versalem conspirant. Sed nulla ex his rationibus ordo mundanus est rebus ipsis essentialis et necessarius. Ergo est *contingens* et prorsus *accidentalis*.

CAPUT II. — DE DEROGATIONE
LEGUM MUNDANARUM.

Q. Quid intelligitur *derogatione* legum mundanarum?

R. Intelligitur actio divina, qua aliqua facta efficit *contra* vel *supra* vel *praeter* illas leges, positas pro creaturis. Quae facta vocantur communiter *miracula*.

Q. Quae sunt igitur tractanda in hoc capitulo?

R. Tractanda sunt quinque:

- 1) De miraculo in genere;
- 2) De possibilitate miraculi;
- 3) De mesmerismo et magnetismo animali;
- 4) De magnetismi critica;
- 5) De miraculorum criteriis.

§ 1. — *De miraculo in genere.*

Q. Quidnam venit nomine *miraculi*?

R. Secundum etymologiam miraculum significat rem *inopinatam* et *miram*, cujus causa ignoratur. Sed miraculum proprie dictum, vocatur ita, ab admiratione non relativa alicujus, sed ab *admiratione communi*, quasi aliquid admiratione plenum.

Q. Quomodo definitur miraculum?

R. Miraculum definitur a *S. Thoma*: *Id quod divinitus fit praeter ordinem communiter servatum in*

rebus; vel Id quod a Deo fit praeter causas nobis notas.

Q. Numquid miraculum exprimitur aliis etiam vocabulis?

R. Utique, miraculum vocatur etiam virtus, prout consideratur ut effectus productus a virtute, vires naturae excedente; vocatur etiam signum, prout consideratur ut manifestatio rei supernaturalis; ac propter sui excellentiam dicitur etiam portentum vel etiam prodigium.

Q. Quaeenam conditiones requiruntur ad rationem miraculi?

R. Requiruntur tres conditiones:

1) Ut miraculum sit quid *arduum*, non ex parte Dei a quo fit, sed ex eo quod *vires naturae excedit*, vel propter *substantiam* facti, vel propter *subjectum*, vel propter *modum* seu *ordinem* faciendi;

2) Ut sit quid *insolitum*, quia opponitur consueti ordini rerum;

3) Ut sit *supra spem ipsam naturae*, hoc sensu, quod natura nullam potentiam habeat ad illud, praeter potentiam *obedientialem*, qua omnis creatura a nutu pendet Creatoris.

Q. Quodnam miraculum dicitur praeter ordinem naturae et quod contra ordinem naturae?

R. Miraculum dicitur praeter ordinem naturae, quando est aliquod factum praeter ordinem communiter servatum in rebus; dicitur contra ordinem naturae quando fit contra ordinem alicujus causae particularis. Ita ex. gr. aqua maris, divisa et

stans hinc inde sicut murus, est praeter ordinem servatum in rebus, et contra ordinem ipsius aquae.

Q. Numquid tale miraculum dicendum est fieri etiam *praeter* et *contra* ordinem *Divinae Providentiae*?

R. *Nequaquam*, nam omnes ordines peculiare causarum naturalium subordinantur ordini *universali Providentiae Dei*, ergo sunt semper omnino secundum illum Divinum ordinem.

Q. Quomodo *dividuntur* miracula?

R. Respectu potentiae creatae, quam miraculum excedit dividuntur tripliciter:

- 1) Quoad substantiam facti;
- 2) Quoad subjectum;
- 3) Quoad modum.

Q. Quanam dicuntur miracula quoad *substantiam* facti?

R. Miracula quoad *substantiam* facti dicuntur ea, quae sunt omnino *supra* naturam, seu quae tota vis naturae nequit efficere, ut ex. gr. duo corpora esse simul in eodem loco, solem retrocedere etc. quae ideo dicuntur miracula *primi ordinis*.

Q. Quanam dicuntur miracula quoad *subjectum*?

R. Dicuntur illi effectus quos, in se spectatos, vires naturae efficere possunt, sed *non in hoc determinato subjecto* in quo efficiuntur. Ita ex. gr. natura dat vitam, sed non cadaveri, dat visum, sed non caeco nato, organis destituto etc. Ideo resuscitare mortuum, vel dare visum caeco nato,

dicuntur miracula *ratione subjecti* et sunt *secundi ordinis*.

Q. Quae autem dicuntur miracula *quoad modum* vel *ordinem*?

R. Dicuntur illi effectus, quos natura tum quoad substantiam, tum quoad personam efficere potest, sed *non in modo* atque *ordine*, quo fiunt per miraculum. Ita ex. gr. natura sanat a feбри, sed quum infirmus *subito ad nutum* alicujus a feбри conualescat, hoc est *praeter naturam* et miraculosum, sed est miraculum *tertii ordinis*.

Q. Numquid etiam *aliter* dividuntur miracula?

R. Dividuntur etiam in miracula:

1) *Supra naturam* (quod idem est ac quoad substantiam);

2) *Praeter naturam* (idem ac quoad modum) et

3) *Contra naturam* quando in re est aliquid contrarium, ut ex. gr. si grave sursum moveretur ex se ipso, vel quod virgo peperit, etc. sed hoc pertinet ad miracula *quoad subjectum*.

§ 2. — *De possibilitate miraculi.*

Q. Estne miraculum *possibile*?

R. Miraculum est *possibile*, quia miraculum consistit in *derogatione* a Deo legis cujusdam naturalis in *particulari casu*. Atqui Deus qui leges libere creaturis praefixit, *potest* sua sapienti atque omnipotenti voluntate ipsis *derogare*. Ergo *Deus potest facere miracula*, seu miraculum est *possibile*.

Q. Numquid alia etiam extrinseca argumenta confirmant hanc veritatem?

R. Utique, *sensus communis hominum*, fundatus in *vera Dei notitia*, atque *veritas historica* cum clarissima evidentiā nobis de factis diversis tradita, indubie hanc veritatem confirmant.

Q. Quinam sunt qui negent possibilitatem miraculi?

R. Sunt imprimis *Athei* qui Deum negant, et cum eis *Pantheistae* et *Emanatistae*, qui vel Deum cum mundo identificant, vel mundum dicunt emanationem necessariam divinae substantiae. Cum his conveniunt etiam *Deistae*, qui Deum verbis quidem admittunt, sed denegant Deo providentiam mundi. Item sic dicti *positivistae* qui a miraculis abhorrent, ac dicunt de ipso mundo se nescire, utrum sit a se, vel ab alio, utrum sit aeternus vel temporaneus etc. Et Littré philosophus positivista dicit: Philosophia positivista athea non est, nec tamen ista est theista.

Q. Quaenam opponuntur objectiones contra possibilitatem miraculi?

R. Sunt communiter sequentes:

1) Leges mundanae sunt ab intellectu divino, et consequenter sunt necessariae et immutabiles, ergo miraculum est impossibile. Ita Spinoza;

2) Ordo est bonum universi. Atqui Deus non potest facere contra bonum universi. Ergo non potest facere miracula quae sunt contra ordinem universi;

3) Ordo naturae est sicut ordo justitiae. Sed Deus nihil potest contra ordinem justitiae. Ergo etiam nihil potest contra ordinem naturae;

4) Totus naturae cursus est a divina sapientia, sicut opus artis ab artifice. Sed artifex non potest nisi erronee facere contra artem suam. Ergo Deus non potest facere contra cursum naturae;

5) Sicut ratio humana a Deo est, ita et ordo naturae. Sed Deus nihil potest contra ordinem rationis, ergo neque contra ordinem naturae;

6) Causa habet essentialem ordinem ad suum effectum. Sed Deus rerum naturam mutare non potest. Ergo non potest impedire quominus causa producat suum effectum;

7) Cursum naturae instituit divina voluntas. Sed divina voluntas est immutabilis in suis decretis. Ergo cursum naturae mutare non potest. Sic *Spinoza* et *Voltaire*.

Q. Quomodo respondetur istis objectionibus?

R. Respondetur ita:

Ad 1) Intellectus divinus intelligit res secundum earum naturam, quae ab ipsa divina essentia eis derivatur. Ergo intelligit res mundanas ita ut sunt, contingentes et mutabiles. Secus esset error obnoxius quod est impossibile. Ergo etiam derogationes legum naturae intelligit, ita ut fiunt, secundum suae Providentiae dispositionem;

Ad 2) Derogatio legis naturae in casu particulari non laedit ordinem universi, nam ordo universi firmus remanet, dum per miraculum divina bonitas ac gloria manifestatur;

Ad 3) Ordo iustitiae est secundum relationem

ad causam primam quae est rugula omnis justitiae, ideoque Deus non potest contra seipsum agere. Sed cursus naturae est secundum ordinem unius creaturae ad aliam, vel omnium creaturarum inter se; et ideo Deus praeter vel etiam contra cursum naturae facere potest;

Ad 4) Ars divina non est tota exhausta in creaturarum productione, sed est in actu in earum conservatione et providentiali gubernatione, in qua inclusae sunt etiam derogationes legum naturae, vel miracula quae a virtute Dei omnipotenti patrantur. Ergo Deus in patrandis miraculis non agit contra suam sapientiam. Sicut artifex non agit contra artem, quum non uno semper modo, sed diversis modis perficit opus;

Ad 5) Principia rationis sunt veritates necessariae et independentes, ordo autem naturae est contingens et dependens a Dei libera voluntate. Ergo Deus libere agit praeter vel contra ordinem a se pro creaturis statutum;

Ad 6) Licet Deus aliquem effectum producat praeter vel contra actionem causae naturalis, non tamen tollit ordinem causae ad suum effectum. Ita ex. gr. in igne fornacis in quam tres pueri hebraeorum injecti sunt, remanebat ordo ad comburendum, licet tres pueros non combureret;

Ad 7) Divina voluntas non necessario sed libere cursum naturae instituit, et libere etiam a tota aeternitate decrevit exceptiones seu derogationes quae sunt miracula, praeordinata in

aeterna sua voluntate, ut praeter cursum naturae quandoque a Se perficienda sint.

§ 3. — *De magnetismo animali.*

Q. Quidnam dicitur *magnetismus animalis*?

R. *Magnetismus animalis* dicitur *quaedam ars obtinendi mira phaenomena*, in homine praesertim, mediis adhibitis sive physicis sive moralibus.

Q. Numquid haec ars, alio etiam vocatur nomine?

R. Vocatur etiam *mesmerismus*, quia auctor ejus habetur quidam *Mesmer* (1730-1815), qui ope magnetismi phaenomena ista producebat.

Q. Numquid dantur istius artis plures species?

R. *Magnetismus*, pro varietate mediorum, quibus utitur, divisus est in *vulgarem*, *transcendentalem* et *hypnoticum*.

Q. Quinam dicitur *magnetismus vulgaris*?

R. *Vulgaris* dicitur *magnetismus* qui utitur mediis *sensibilibus*, ut sunt gestus, fixus oculorum, obtutus, attrectatio membrorum et similia.

Q. Qui autem dicitur *magnetismus transcendentalis*?

R. Ille qui et *spiritismus* vocatur et qui provocat commercium cum mortuis et spiritibus, qui aut signis determinatis provocantur, aut etiam sponte magnetistis illis occurrunt.

Q. Quinam dicitur *magnetismus hypnoticus*?

R. *Magnetismus hypnoticus* seu *hypnotismus*, qui auctorem habet *Brasd* (1843), est ipse *magnetismus vulgaris*, cum hoc discrimine, quod ad hypnotizandum, seu ad somnum magneticum,

pro medium habet *fixum oculorum obtutum* in aliquod corpus luminosum.

Q. Quae sunt praecipua *phaenomena magnetismi*?

R. Omnia *phaenomena magnetismi* a Card. *Gonzalez*, *Cosmol.* Cap. IV. art. III. in quatuor capita distribuuntur, nempe in *mechanica*, *physiologica*, *cognoscitiva* et *transcendentalia* seu *superpersensitiva*.

Q. Quae sunt *phaenomena mechanica*?

R. Sunt *rotationes*, *attractiones*, *elevationes* atque *corporum motus*.

Q. Quae sunt *phaenomena physiologica*?

R. *Phaenomena physiologica* sunt:

1) *Spasmus* seu *tremor* et *convulsio membrorum* in persona *magnetizata* sub influxu *magnetizantis*;

2) *Dilatatio* et *contractio pupillae* et *nervorum*;

3) *Somnus magneticus*, quo *magnetizatus* cum *magnetizante* exclusive communicat eique in omnibus obedit;

4) *Somnambulismus lucidus*, in quo *magnetizatus* miris facultatibus instructus apparet, ut videndi clausis oculis, stomacho, manibus pedibusque, etc.

Q. Quaeenam autem sunt *phaenomena cognitionis*?

R. Sunt vis cognoscendi *internas animi affectiones*, facultas *praedicendi futura contingentia libera*, perscrutandi intimum *humani corporis organismum*, indicandi *remedia morbis curandis*, disserendi *de rebus scientificis*, loquendi *varias linguas*, aliaque mirabilia hujusmodi operandi.

Q. Quae sunt denique phaenomena *transcendentalia* seu *supersensibilia*?

R. Sunt illa omnia hucusque recensita, obtenta tamen per *spirituum evocationem*, ideoque a *spiritistis* exhibita.

Spiritus illi non immediate omnibus sese communicant, sed mediante aliqua persona vivente, quae propterea *medium* appellatur; *medium* tamen *passivum*, quo spiritus tanquam instrumento utuntur. Exhibentur autem in spiritismo, apparitiones, cantus, scripturae, dissertationes scientificae, quas spiritus ex altera vita mittunt mortalibus.

§ 4. — *Magnetismi critica.*

Q. Quid tenendum est de istis magnetismi phaenomenis?

R. Licet non pauca de istis phaenomenis *falsa sint*, et *fraudibus* callidorum hominum, qui credulitati simplicium vel stultitiae proprias fabulas venditent, *adscribantur*, omnia tamen facta magnetismi *non negantur*, nam a viris probatissimis sunt testificata. *Supposita* igitur *veritate* istorum factorum, *investigandae sunt causae eorum*.

1. Quaenam afferuntur *causae* talium phaenomenorum?

2. Communiter proferuntur in medium *quinque diversi modi*, quibus istorum factorum causae explicantur.

3. Quales sunt isti diversi modi?

R. Sunt sequentes:

- 1) Theoria causarum materialium;
- 2) Theoria imaginationis;
- 3) Theoria animismi;
- 4) Theoria spiritista;
- 5) Theoria spiritualista.

Q. In quo consistit *theoria causarum materialium*?

R. Consistit in eo, quod aliqui ponunt, phaenomena illa esse adscribenda cuidam *fluido* quod *magneticum* vocant, et quod corporibus inesse asserunt; et distinguunt in fluidum *minerale*, *vegetale* et *animale*. Hoc fluidum, dicunt, non solum in homine membrorum motui inservit, sed etiam extra emittitur ac alia corpora invadit, quo fit ut magnetizans personam magnetizatam sibi subjiciat, atque in ea illos excitet effectus, quod supra exposuimus.

Q. Potestne talis explicatio sustineri?

R. *Non potest sustineri*, nam supposito illo fluido nerveo seu animali, illud non potest esse nisi aliquid essentialiter *materiale*. Non potest igitur admitti, ab eo posse provenire phaenomena spiritualia et transcendentia vires materiae, ut scientia rerum contingentium, linguarum, etc.

Q. In quo autem consistit *theoria imaginationis*?

R. In eo quod alii putant, facta illa esse *effectum* *imaginationis*, ope magnetismi vehementer excitatae. Ideoque dicunt, *feminas* apud quas systema nerveum est magis excitabile et imaginatio vividior, *magis aptas* esse ad subeundam actionem magneticam.

Q. Quid sentiendum est de hac explicatione?

R. Haec explicatio *non est vera*, nam imaginatio excitata majorem activitatem in totum organismum infundit, non potest igitur componi cum ea *catalepsis* seu *corporis prostratio* et immobilitates magnetiatorum. Insuper non potest attribui phantasiae quae est facultas mere *sensitiva* et nobis cum brutis communis, *cognitio scientifica*, *scientia linguarum* *scrutatio secretorum animi*, etc.

Q. Quid vero est *theoria animismi*?

R. Theoria animismi est opinio illorum qui supponunt *quasdam vires* insitas animae humanae, quae quidem nos latent, nec eas observationibus cognoscere possumus. Alii dicunt, animam nostram esse *substantiam universalem*, nempe Deum ipsum (Gentil); alii tribuunt animae quasdam *vibrationes*, qua ipsa potest communicare objectis, unde habentur *locutiones tabularum*, *rumores*, *cantus* etc. (Morin); alii denique dicunt, ab anima nostra fluere materiam subtilissimam, quam *Od* seu etiam *fluidum odylum* vocant, quod cum *odylo* alterius hominis communicatum, producit magnetismi phaenomena.

Q. Quid dicendum de hac theoria animismi?

R. Dicendum, eam esse *sub alia forma ipsam theoriā causarum materialium* quae jam supra rejecta est. Vibrationes enim et materia subtilissima *Od* non possunt oriri de anima, substantia simplici et spirituali. Gratis etiam et

contra rationem ponitur, animam nostram tanta virtute esse praeditam, ut possit mira illa magnetismi phaenomena producere.

Q. Quaeenam autem est *theoria spiritista*?

R. Spiritistarum theoria in eo consistit, quod effectus magnetismi *spiritibus* attribuunt. Ad quod admittunt *metempsychosim*, seu *transitum animarum* humanarum de uno in aliud corpus post mortem. Dicunt etiam nonnullas animas in aere permanere. His igitur animabus mortuorum, quas evocant, adscribunt magnetismi phaenomena.

Q. Quid est tenendum de hac theoria spiritista?

R. Haec theoria dici debet *absurda*, in quantum fundatur *metempsychosi* animarum. *Arbitrarie* vero et sine ullo fundamento asseritur, animas humanas voluntati mortalium *praesto esse*, ad serviendum ipsis pro magneticis phaenomenis exhibendis. Mirum etiam, illas animas nonnisi personis determinatis, quae *medium* dicuntur, uti, ad certas manifestationes faciendas. Insuper spiritistae in *secreto* agunt, *catholica dogmata* circa animarum destinationem in altera vita *inficiantur*, quae omnia satis ostendunt, theoriam spiritistam falsam esse.

Q. In quonam consistit *theoria spiritualista*?

R. Theoria spiritualista est sententia eorum, qui nonnulla phaenomena quae non possunt ullo modo esse effectus materiae vel artis humanae, attribuunt *spiritibus malis* qui demones appellantur.

Q. Quid est dicendum de hac theoriâ spiritualista?

R. Dicendum est hanc theoriam esse *veram*. Nam illa phaenomena quae non possunt esse neque effectus materiae, neque artis humanae, supposita vera, *debent habere causam*. Quae quum non possit esse neque causa materialis neque imaginatio, neque vires animae, neque quid ab anima emissum, neque animae defunctorum, necesse est ut sit aut *Deus* aut *angeli*, au daemones. Atqui absurdum est et sacrilegum admittere, Deum aut angelos bonos ad hominum arbitrium responsa dare ac prodigia operari, quae saepissime passiones humanas accendunt, vitia atque errores foveant. Remanet ergo talia prodigia esse *opera daemonum*, qui aliquando etiam vera dicunt, ut mendacium suum, sicut dicit, S. Chrysostomus, *rara veritate commendent*.

Q. Numquid est admittendum, daemones posse operari miracula?

R. « Daemones », dicit S. Thomas, « miracula facere *non possunt*, non aliqua creatura, sed solus *Deus*. Quia miraculum proprie dicitur, quod fit praeter ordinem totius naturae creatae, sub quo ordine continentur omnis virtus creata ». Possunt tamen daemones facere *aliqua mira*, quae scilicet homines *mirantur*, in quantum eorum facultatem et cognitionem excedunt. « Sciendum est tamen » prosequitur Doctor Angelicus, « quod quamvis huiusmodi opera daemonum, quae nobis miracula videntur, ad

veram rationem miraculi non pertingant, sunt tamen quandoque verae res. Sicut magi Fa-
raonis per virtutem daemonum veros serpentes
et ranas fecerunt ».

§ 5. — *De miraculorum criteriis.*

- Q.* Numquid possibile est dignosci a nobis miraculi
existentiam?
- R.* Certe possibile est, cognosci a nobis existentiam
miraculi, nam homines sanae mentis non possunt
ignorare certa facta quae vident transcendere
omnes naturae vires.
- Q.* Suntne aliqui qui *negent* existentiam miraculi
posse a nobis cognosci?
- R.* *Rationalistae* cum *Rousseau*, dicunt impossibile
esse cognosci a nobis miracula, quia non sunt
a nobis exploratae omnes naturae vires, ideoque
tuto statuere non possumus, an factum aliquod
naturae vires superet.
- Q.* Curnam haec opinio est *falsissima*?
- R.* Haec assertio est *falsissima* et *ridicula*; nam certe
non est necesse omnes naturae vires cognoscere
ut quis intelligat *quaedam* facta *excedere vires*
naturae, ut ex. gr. cadaveri non posse a natura
vita restitui, vel panes ad nutum hominis multi-
plicari.
- Q.* Quenam sunt *criteria* ad dignoscendum verum
miraculum?
- R.* Quum in miraculo tria considerentur, nempe:
- 1) factum ipsum;
 - 2) natura facti;

3) causa imstrumentalis facti; tria genera criteriorum adhibenda sunt ad discernendum verum miraculum, id est

1) criteria ad statuendam realitatem facti;

2) criteria ad discernendum factum miraculosum a facto naturali et

3) criteria ad discernendum interventum divinum a pravis daemonum artibus.

Q. Quaenam sunt criteria adhibenda ad dignoscendam realitatem facti?

R. Sunt omnia ista criteria quae de factis historicis in genere tradita sunt in Logica Parte II, Sect. II. cap. III. §§ 3 et 4.

Q. Quibus criteriis discernendum est factum miraculosum a facto naturali?

R. Si miraculum est *primi* vel *secundi ordinis*, satis est, ut vi *primi criterii* determinetur *realitas facti*. Nam sicut ex definitione talium miraculorum patet, natura illos effectus vel nullo modo, vel in determinato subjecto producere non potest. Si vero miraculum est *tertii ordinis*, videndum est utrum causae naturales, a quibus obtineri posset, *fuerint applicatae*. Si non fuerint applicatae, non ipsis sed *virtuti miraculosae* factum est attribuendum. Si autem fuerint applicatae, scrutandum est, utrum ab ipsis et *factum* et *modus facti* potuerint produci.

Q. Quaenam sunt criteria ad discernendum *interventum divinum* a pravis daemonum artibus?

R. Dubia praecipue possunt esse circa miracula *tertii ordinis*, quia illa *primi* et *secundi ordinis*

non possunt fieri nisi virtute divina. Quibus in dubiis tria potissimum examinanda sunt: *quid fit*, a quo fit, *ad quid fit*? illud quod miraculum putatur.

Q. Quomodo intelligenda sunt haec tria, *quid fit*, a quo fit, et *ad quid fit*?

R. *Quid fit*, ita intelligitur, ut omne factum quod contrarium est *veritati* vel *honestati*, certe non sit dicendum opus Dei sed daemonis. *A quo fit*, ita intelligitur, ut, si *agens* persona esse *vitiosa* et *superba*, prudentius esset dicendum esse *illusionem diabolicam*, nam ordinarie Deus per humiles operatur, diabolus vero per superbos et impios. *Ad quid fit*, ita intelligitur, ut illa quae non ad Dei gloriam sed ad injuriam ejus, quomodocunque fiant, a diabolo fieri censenda sint.

METAPHISICAE

PARS III

B) PSYCHOLOGIA

B) PSYCHOLOGIA

Q. Quid est *Psychologia*?

R. *Psychologia* est *scientia de anima*. A verbo graeco
ψυχή anima et λόγος verbum.

Q. Quaenam tractantur de anima in *Psychologia*?

R. Tractantur tria:

- 1) De naturae animae in se spectatae;
- 2) De animae unione cum corpore;
- 3) De animae facultatibus.

SECTIO I.

De naturae animae in se spectatae.

Q. Quid est anima?

R. Anima est *principium vitae in viventibus*.

Q. Quotuplex est *gradus* viventium?

R. Viventium est *triplex* gradus:

- 1) Viventium vita vegetativa;
- 2) Vita sensitiva, et
- 3) Vita intellectiva.

Q. Quaenam igitur tractantur in hac sectione?

R. Tractantur quatuor:

- 1) De vita in genere;
- 2) De vita vegetativa;
- 3) De vita sensitiva, et
- 4) De vita intellectiva.

CAPUT. I. — DE VITA IN GENERE.

§ 1. --- *De vita ejusque principio.*

Q. Quid intelligitur nomine *vitae*?

R. Nomine *vitae* intelligitur communiter *manifestatio motus, quo subjectum aliquod secundum aliquam speciem motus, seipsum movet.*

Q. Quomodo *dividitur* vita in se spectata?

R. *Dividitur in vitam in actu primo, et vitam in actu secundo.*

Q. Quid est vita in actu primo et vita in actu secundo?

R. *Vita in actu primo* est ipsum principium actionis, quod principium communiter dicitur *anima*; vita autem in actu secundo est *actio vitalis* subjecti viventis.

Q. Quomodo definitur *anima*?

R. *Anima* definiri potest: *substantia cui convenit secundum suam naturam movere seipsam, vel se agere quocumquo modo ad operationem.*

Q. Quanam requiruntur ad constituendam vitam?

R. Requiruntur duo:

- 1) ut subjectum se moveat per principium sibi intrinsecum;

2) ut actio vitalis non sit transiens sed immanens in ipso vivente ipsumque perficiens.

Q. Quidnam ex his duobus est *essentiale* vitae?

R. *Essentiale* est *prius*, scilicet ut subjectum *se moveat per principium sibi intrinsecum*; immanentia autem actionis est consequens et proprietas vitalis.

Q. Numquid principium vitale, quod dicitur *anima*, potest esse *corpus* seu *materia*?

R. Principium vitae non potest esse corpus, seu materia *inquantum materia*, secus enim *omnis materia esset vivens et principium vitae*, quod patet esse *falsum*. Quum igitur vita non inveniatur nisi in substantiis, quae materiam quidem habent, sed materiam *sub particulari quadam et specifica forma constitutam*, illa particularis et specifica forma, *qua substantia corporalis est vivens*, dicenda est *principium vitae*. Ergo principium vitae non potest esse *corpus* seu *materia*.

Q. Inveniuntur philosophi qui opinentur, materiam esse primum principium vitae?

R. Narrat *Aristoteles* et *S. Thomas*, opinionem antiquorum atomistarum fuisse, vitam esse ex atomis rotundis, utpote ad motum aptioribus. Recentiorum vero materialistarum opinio cum antiquis in eo convenit, quod *materiam ponunt vitae principium*, alii *omnis* qualiscumque vitae, alii autem *saltem vitae vegetalis*.

Q. Quomodo recentiores materialistae conantur explicare vitam ex materia?

R. Tria dantur systemata materialistarum ad explicandam vitam nempe: *iatrochimismus*, *iatromechanismus*, et *physicochimismus*.

Q. Quid vocatur *iatrochimismus*?

R. *Iatrochimismus* est systema eorum qui tribuunt actiones vitales, seu omnes seu aliquas, *affinitatibus chemicis corporum*.

Q. Quidnam vocatur *iatromechanismus*?

R. *Iatromechanismus* est systema eorum, qui sive omnes sive aliquas actiones vitales repetunt *ex viribus mechanicis*.

Q. Quid autem est *physicochimismus*?

R. *Physicochimismus* est systema illorum qui, sive omnes, sive aliquas actiones vitales explicant *per agentia physica, mere corporea una cum chemicæ principiiis*.

Q. Quid tenendum est de istis systematibus materialistarum?

R. Tenendum est illa systemata, quum omnia *materiam* ponant vitæ principium, esse *falsa*, nam actiones *vitales* essentialiter differunt ab actionibus *non vitalibus*, sive chemicis, sive mechanicis sive physicochemicis.

Q. In quonam differunt actiones vitales ab actionibus mere chemicis, mechanicis et physicochemicis?

R. Differunt in eo quod actiones *vitales* sunt *ab intrinseco* et *immanentes*, *non vitales* autem sunt *ab extrinseco* et *transeuntes*.

Q. Quaenam ulterius inveniuntur *differentiae* inter *viventia* et *non viventia*?

R. Physiologia demonstrat essentielle discrimen inter viventia et non viventia, praecipue ex *quinque proprietatibus specialibus viventium*, quibus corpora bruta constanter carent, nempe ex speciali *compositione, structura, nutritione, augmentatione et reproductione*.

Q. Qualis est ista *specialis compositio*?

R. Corpora viventium componuntur *parvo numero elementorum*, quae in combinatione *proportiones habent diversas* a chimica compositione corporum brutorum. E contra corpora coalescunt *elementis simplicibus*, aut *compositis secundum leges proportionum chemicarum*, *binariis* nempe aut *ternariis*.

Q. Quid autem speciale observatur in *structura viventium*?

R. Corpora viventia seu organica formantur ex *cellulis et textilibus diversimode dispositis*, prouti exigunt officia eorum organismi, et quaelibet eorum pars *specialem habet dispositionem*, ita ut omnes partes respondeant quidam *scopo determinato*, ratione cujus totum existit. E contra corpora bruta constant ex *moleculis dispositis* aut per simplicem *appositionem* unius ad alteram, aut uniuntur sub *formis cristallinis*.

Q. Quid dicendum de *nutritione*?

R. *Nutritio* est *proprietas exclusiva omnium viventium*. Est autem nutritio activitas interna, qua vivens alia elementa externa, attracta ad se, *intus suscipit* et *permutat in suam substantiam*, rejectis aliis quibus non amplius perficitur. Corpora vero bruta *hac activitate omnino carent*.

Q. Quænam est specialis augmentatio viventium?

R. Viventia augmentantur per nutritionem interno quodam motu usque ad certam proportionem propriæ speciei et non amplius. Corpora autem bruta augmentur, non activitate propria, neque ulla spontaneitate, sed ex meris circumstantiis externis et accidentalibus, ad molem quamcunque indeterminatam.

Q. Quænam observanda sunt de reproductione viventium?

R. Viventia non producuntur nisi a viventibus et quidem via generationis. Corpora autem inorganica formantur vi legum physicarum et chemicarum, sive sint in statu libero in natura, sive processu chimico ab homine comparentur.

Q. Numquid non dantur quædam corpora viventia microscopica quæ nasci videntur spontanee a materia?

R. Ita asserunt quidam materialistæ, sed hoc non est probatum; indubium autem est, substantias materiales, in quibus illa viventia microscopica nasci visa sunt, experimento subjectas, continuisse in se parvam quantitatem materiæ organicæ; juxta observationem autem probatorum naturalistarum, moleculæ pulveris substantiarum organicarum sufficiunt in circumstantiis propitiis, ut fiat generatio infusoriorum.

§ 2. — De vitæ gradibus.

Q. Quod est principium quo discernuntur in viventibus vitæ gradus?

R. Quum vivere sit operari ex se ipso, et non quasi

motum esse ab alio, sequitur juxta S. Thomam principium, quod, *quanto perfectius alicui convenit operari ex seipso et non ab alio motum, tanto perfectius in eo invenitur vita.*

Q. Quinam igitur juxta hoc principium distinguuntur vitae gradus?

R. *Distinguuntur tres vitae gradus scilicet, vita vegetativa, vita sensitiva et vita intellectiva. Quum autem vita in actu primo, apud eos qui in mundo vivunt vocetur anima, distinguuntur tres ordines seu tres gradus animarum, scilicet anima vegetativa, anima sensitiva et anima intellectiva; quae etiam dicuntur formae viventium, sicut rerum non viventium principia constitutiva dicuntur formae corporeae.*

Q. In quo consistit *vita vegetativa*?

R. *Vita vegetativa* consistit in eo, quod quaedam viventia, quae communiter dicuntur *plantae*, movent seipsa, secundum *augmentum* et *decrementum*, sed forma, seu principium quo se movent, est eis *exclusive a natura*; neque finem in quem agendo tendunt sibi ex seipsis praefigunt, aut aliquo modo cognoscunt, sed *cognoscitur et praefigitur eis a Deo*, naturae auctore. Unde moventur *magis a natura quam se ipsa movent*, ideoque in *plantis* est gradus vitae *infimus*.

Q. In quo autem consistit *vita sensitiva*?

R. *Vita sensitiva* consistit in eo quod quaedam viventia, quae dicuntur *animantia perfecta*, habent primum principium motus, formam quidem a natura inditam, nempe animam ut *principium*

radicale agendi, sed principium immediatum et determinativum agendi est forma acquisita istis viventibus, nempe *cognitio per sensum habita*. Unde vita hujusmodi dicitur *sensitiva*, et est *secundus gradus vitae*, ex anima et sensuum cognitione sese explicans.

Q. Quidnam denique est *vita intellectiva*?

R. *Vita intellectiva* seu *spiritualis* est ea, qua vivens non solum acquirit *cognitiones rationales*, quae sunt formae determinatae agendi, sed etiam *sibi ponit finem* operationum. Potest enim cognoscere *rationem finis*, potest cognoscere *media ad finem*, eaque media proportionata in finem *ordinare*.

Q. Quomodo ostenditur, hunc tertium gradum vitae *perfectiorem* esse caeteris?

R. Ostenditur ex eo, quod vivens in hoc tertio gradu *plenius ac perfectius habet in se principium movendi seipsum*. Hinc in tali vivente (homine) virtus intellectiva movet potentias sensitivas et potentiae sensitivae per imperium voluntatis movent organa, motum exequentia.

Q. Numquid datur aliqua vita *perfectior* quam *vita intellectiva creaturarum*?

R. *Vita infinite perfectior* quam *vita intellectiva creaturarum datur in Deo*. Nam licet intellectus creatus *ad aliqua* se agat, tamen *aliqua* sunt ei praestituta *a natura*, sicut ex. gr. sunt prima principia, et ultimus finis circa quae non potest aliter se habere. *Dei* autem *natura* est *ipsum ejus intelligere* et quod *naturaliter habet*, non ei

determinatur ab alio. Unde in *Deo maxime est vita*. Et Philosophus ostenso, Deum esse intelligentem, concludit eum habere *vitam perfectissimam et sempiternam*: quia intellectus ejus est *perfectissimus et semper in actu*.

CAPUT II. — DE VITA VEGETATIVA.

§ 1. — *De sentiis philosophorum circa vegetabilium naturam.*

Q. Quae sunt sententiae philosophorum de *vegetabilium natura*?

R. Philosophorum sententiae circa vegetabilium naturam in duas classes reduci possunt. Alii enim vitam seu animam plantarum negarunt, alii autem eam admiserunt.

Q. Quinam sunt isti qui vitam plantarum negarunt?

R. Omissis veteribus materialistis et Stoicis inter recentiores *Cartesius*, atomistarum magister, ejusque asseclae, negato principio formali, quod intrinsece constituit corpora, posuerunt, inter materiam et spiritum non esse aliquod medium. Unde, ne plantis tribuerent animas spirituales, statuerunt, *ipsas esse omnino sine anima*, nec specie differe a corporibus inanimis.

Q. Quomodo isti philosophi explicabant operationes organicas plantarum?

R. Operationes proprias plantarum, quibus nutriuntur, augentur ac generant vel explicandas dixerunt ex diversa partium connexionem, textura et

ordine, vel ex viribus mechanicis et chemicis, vel denique tribuendo plantis peculiares agendi vires, quae ex commixtione virium mechanicarum et chemicarum resultant.

Q. Curnam tales opiniones sustineri non possunt?

R. Opiniones istae sustineri non possunt, non solum quia falsae sunt, sed etiam quia viam sternunt ad multas alias falsitates.

Q. Quomodo ostenditur, opiniones istas esse falsas?

R. Ostenditur ex eo quod jam supra probatum est, operationes nempe vegetales viventium essentialiter differre ab operationibus mechanicis et chemicis corporum inanimorum.

Q. Quomodo autem istae opiniones viam sternunt ad alias falsitates?

R. Si enim ponatur, tales operationes exerceri in plantis solum a materia, independenter a principio vitali, nihil vetat quominus hoc idem asseratur de vita vegetativa animalium brutorum et ipsius hominis; et talis explicatio paulatim disponit animum ad ipsum causalitatis principium negandum, quum mirabiles effectus, qui in natura videntur, explicari nitantur per causas omnino impropportionatas.

Q. Quinam vero sunt philosophi admittentes vitam plantarum?

R. Inter philosophos admittentes vitam plantarum tres diversae extant sententiae, quarum duae falsae sunt et tertia vera.

Q. Quaenam est prima sententia?

R. Prima est sententia eorum qui plantis et arbo-

ribus vitam etiam rationalem concesserunt. Talis fuit Anaxagoras, Empedocles et postea Machichaei, qui testante S. Augustino, eo dementiae progressi sunt, ut homicidium patrare crederent, si aliquod folium aut quemdam fructum decerperent ex arboribus. In eundem errorem lapsi sunt illi, qui admiserunt transmigrationem animae humanae in alia corpora, etiam brutorum ac plantarum.

Q. Quanam est *secunda sententia*?

R. *Secunda est sententia eorum, qui tum vitam, tum etiam sensum plantis attribuerunt. Inter eos recensendus est Plato, qui docuit, plantas vi sentiendi praeditas, experire dolorem et voluptatem. Cui inter recentiores adhaeserunt Leibnitzius, Robinetus et Bichat.*

Q. Quanam denique est *tertia sententia*?

R. *Tertia sententia, unice vera, et communi hominum sensui consentanea, est eorum, qui plantis tribuunt vitam et animam solummodo vegetativam. Quae doctrina ab Aristotele originem habuit, omnibus S. S. Patribus atque Ecclesiae Doctoribus communis fuit, et ab omnibus Scholasticis amplexa est atque defensa.*

§ 2. — *De existentia principii vitalis in plantis.*

Q. Curnam in plantis admittenda est existentia principii vitalis quod dicitur anima?

R. Quia operationes vitales plantarum explicari nequeunt per solas vires physicas et chemicas na-

turae, neque per easdem vires sub influxu organismi motas.

Q. Curnam istae operationes explicari nequeunt per solas vires physicas et chemicas naturae?

R. Quia corpus organicum plantarum ostendit *modum stabilem operandi naturaliter perfectionem et diversum a modo quo operantur inorganica*. Nam in viventibus resultant *ex iisdem viribus chemicis* mixta heterogenea, quae constant ex partibus dissimilibus et *ex multiplici diversitate organorum*, quod nunquam locum habet in mineralibus.

Q. Quid ergo inde concludendum est?

R. Concludendum est, per solas vires physicas et chemicas non posse explicari operationes in naturis organicis nam ipsae:

1) Servant stabilem ordinem operandi diversum ab eo, quo vires physicae et chemicae agunt in mineralibus;

2) Nam in hac diversa agendi ratione, licet materia per continuum fluxum in vivente mutetur, tamen ejus actio semper eundem modum corporis viventis conservat;

3) Nam in viventibus est evidentissima coordinatio partium cum toto, quum partes separatae a toto non valeant perficere quae in toto agebant. Ergo in toto vivente debet esse principium vitale, coordinans et dirigens operationes singularium partium ad finem totius.

Q. Numquid sunt aliqui naturalistae, qui hanc veritatem confirmant?

R. *Recentiores doctioresque naturalistae in explicanda natura organica ingenue fatentur, revertendum esse ad animismum, id est ad principium vitale, a materia realiter distinctum. Inter quos citari possunt Berzelius chimicus, Cuvierius zoologus, De Jussien botanicus, Bichat physiologus, Martini, Thommasi, De Renzi, Liverani aliique naturalium scientiarum cultores.*

Q. *Curnam organismus non potest considerari, ut primum principium quod communes vires physicas et chemicas naturae elevat ad vitam vegetativam?*

R. *Quia organismus per se, seperatim, spectatus, omnino impar et improportionatus est ad talia phaenomena producenda.*

Q. *Quidnam intelligitur nomine organismi?*

R. *Nomine organismi apud Physiologos intelligitur perfecta structura totius corporis viventis, quae resultat ex compositione diversorum organorum.*

Q. *Quidnam dicitur organum?*

R. *Organum dicitur pars corporis, speciali structura efformata, ad functionem aliquam vitalem peragendam idonea. Ex. gr. radix in arbore.*

Q. *Ex quo componitur organum?*

R. *Organum componitur ex variis cellulis simul colligatis.*

Q. *Quidnam sunt cellulae?*

R. *Cellulae nominantur partes organicae elementares, vel organa elementaria, quae habent propriam suam structuram.*

- Q. Numquid vocabulum *organismus* semper sumitur in eodem sensu?
- R. *Organismus* quandoque sumitur pro *structura totius corporis viventis*, quandoque pro *structura alicujus organi determinati*, quandoque pro *speciali structura alicujus cellulae*. In primo casu est *organismus totalis*, in secundo *particularis*, in tertio *initialis*.
- Q. Quomodo ostenditur, organismum, in se spectatum, omnino imparem esse atque improporcionatum ad phaenomena vitalia producenda?
- R. Ostenditur ex eo, quod corpus organicum, independenter a principio formali vivificante considerari potest, ut quaedam *machina artificiosa*, coalescens ex elementis materialibus, accidentaliter unitis, ideoque non differens essentialiter a *machinis arte humana fabricatis*. Sed suppositio haec, ab ipsis adversariis facta, *evidenter inepta est ad vitae phaenomena explicanda*.
- Q. Cur suppositio haec inepta est ad vitae phaenomena explicanda?
- R. Quia phaenomena vitalia producuntur vel ab *organismo jam perfecto ac completo*, vel ab *organismo initiali et embrionali*; in neutro autem casu *organismus mechanicus* potest esse principium adaequatum istorum phaenomenorum.
- Q. Cur *organismus mechanicus* non potest producere phaenomena completi organismi viventis?
- R. Quia nulla *machina* leges virium naturalium ita mutare potest, ut illae vires dirigantur ad

producendos effectus appositos iisdem legibus. Quod tamen contingit in corporibus organicis. Nam oxigenium in natura inorganica maximam affinitatem manifestat cum hydrogenio et carbonico, in plantis vero ex istis elementis se separat et liberum emmittitur per respirationem foliorum.

Q. Numquid aliae operationes vitales non possint produci ab organismo mechanico?

R. Nulla machina, quatumvis fingatur perfecta, potest communes vires naturae ita ordinare, ut ipsarum operationes agant ex se in perfectionem ipsius machinae, ut ipsam conservent nutriendo, ejus partes laesas reparando, amissasque restituendo, ac demum producendo semina ex quibus aliae machinae, natura et forma similes enascantur. Ex quo patet, organismum ex se ineptum esse ad explicanda phaenomena plantarum, nisi in ipso ponatur principium formale, quod ipsi unitatem substantialem virtutesque activas, quibus communes naturae vires eleventur ad operationes vitales.

Q. Quomodo idem ostenditur evidentius adhuc in organismo initiali seu embrionali?

R. Organismus initialis est in semine ex quo generatur planta. Sed quum in generatione plantae ex semine produci debeant radices, truncus, rami, folia, flores et fructus, evidens est, vim vegetativam non posse dependere ab hoc organismo plantae, nam ipsa praerequiritur ad ipsum organismum plantae efformandum. Est igitur circulus vitiosus dicere ab organismo plantae con-

verti vires communes naturae in vegetativas, et a viribus communibus conversis in vegetativas efformari organismum.

Q. Quid igitur ultimo concludendum est?

R. Concludendum est, neque *viribus communibus naturae*, neque *organismo per se*, explicari posse *vitam vegetativam*; ideoque aut recurrendum esse ad immediatam *Dei actionem*, quod est *Occasionalismus*, aut admittendum in ipso semine *includi vim quandam formatricem*, quae procedit a principio formali ac vitali, quod dicitur *anima*.

§ 3. — *De anima vegetativa ejusque
praecipuis operationibus.*

Q. Quomodo differt anima *vegetativa* ab anima *sensitiva* et *intellectiva*?

R. Anima *vegetativa* differt in eo ab anima *sensitiva* et *intellectiva*, quod illa non valeat, sicut istae extendere operationes suas ad corpora, quae ab ipsa existunt *separata*, sed ejus actio attingit *solummodo corpus proprium* substantialiter sibi unitum.

Q. Quaenam sunt *praecipuae actiones* quae attingunt istud corpus?

R. Ad corpus animatum requiritur:

- 1) ut ponatur in esse per *generationem*;
- 2) ut perveniat ad debitam quantitatem per *augmentum*;
- 3) ut conservetur in suo debito statu per *nutritionem*. Tres sunt igitur *praecipuae ope-*

rationes vitae vegetativae nempe *generativa*, *augmentativa* et *nutritiva* (1).

Q. Quomodo proponit hanc doctrinam S. Thomas?

R. S. Thomas ita eam proponit: « Tres sunt potentiae vegetativae partis. Vegetativum enim habet pro objecto ipsum corpus vivens per animam ad quod quidem corpus triplex animae operatio est necessaria. Una quidem, per quam *esse* acquirat; et ad hoc ordinatur potentia *generativa*. Alia vero, per quam corpus vivum acquirat *debitam quantitatem*, et ad hoc ordinatur vis *augmentativa*. Alia vero per quam corpus viventis *salvatur in esse* et in *debita quantitate*; et ad hoc ordinatur vis *nutritiva* ».

Q. Numquid est aliqua *differentia dignitatis* in istis potentiis?

R. *Potentiam generativam* aliis duabus *antecellere* triplici ratione ostendi potest, nempe:

1) Potentia generativa ordinatur ad bonum aliae autem duae ad bonum individui;

2) Haec potentia non requiritur in omnibus viventibus, et in illis in quibus invenitur, non *semper* adest, sed solum quando assecuta est statum perfectum, quum aliae duae sint in omnibus viventibus;

3) Haec potentia effectum habet, non in eodem corpore, sed in alio, et sic quodam modo accedit ad dignitatem vitae sensitivae, quum supremum infimi attingat infimum superioris.

(1) I p. qu. 78, a. 2.

« Et ideo, dicit S. Thomas, inter has tres potentias *finalior* et *principalior* et *perfectior* est generativa. Est enim rei perfectae facere aliam, qualis ipsa est. Generativae autem deserviunt et augmentativa et nutritiva; augmentativae autem nutritiva ».

Q. Numquid contra hanc doctrinam opponuntur difficultates?

R. Opponuntur difficultates sequentes:

1) Potentiae nutritiva, augmentativa et generativa earumque actiones dicuntur vires et operationes *naturales*, non oportet ergo ponere eas ut partes animae vegetativae;

2) In partibus vitae vegetativae debent recenseri virtutes communes omnibus viventibus. Sed virtus generandi non est communis omnibus viventibus. Ergo non debet recenseri inter partes vitae vegetativae;

3) Generatio est virtus communis omnium corporum, tum viventium tum inanimorum. Ergo non debet poni, ut potentia propria vegetantium;

4) Natura per unam eandemque virtutem producit in esse corpus naturale et dat ei debitam quantitatem et ipsum in esse conservat. Sed virtus animae, utpote nobilior naturali virtute, licet sit una, ad plura tamen extendere potest. Non sunt ergo ponendae tres potentiae vegetativae;

5) Praeter tres supradictas operationes plures aliae inveniuntur in viventibus, ut attractio

alimenti, circulatio humorum, respiratio, secretio, et excretio. Ergo plures quam tres sunt virtutes animae vegetativae.

Q. Quomodo respondetur ad istas difficultates?

R. Respondetur ita:

Ad 1) Potentiae nutritiva, augmentativa et generativa dicuntur *naturales*, quia produciunt *effectus* similes viribus *naturalibus* id est dant corporibus *esse, quantitatem et conservationem*, et ob hanc similitudinem dicuntur *naturales*, licet modus operandi earum sit diversus. Insuper virtutes vegetalium utuntur principiis actionem *naturalium* tamquam *instrumentis*, et ideo etiam vocantur *naturales*; sed operantur modo longe nobiliori; quam virtutes corporum inanimorum;

Ad 2) In assignandis potentiis vitalibus non est habenda ratio illorum viventium qui in imperfecto vitae gradu infimum tenent locum, sed viventium *perfectorum*. Nam etiam in viventibus quinque numerantur sensus, licet in quibusdam *imperfectis* non omnes inveniantur;

Ad 3) Generatio, *latissimo sensu sumpta*, potest quidem omnibus attribui substantiis naturalibus, sive viventibus sive inanimis. Sed generatio, *stricte sumpta*, quae attribuitur solis viventibus, in immensum differt a generatione inanimorum. In istis enim generatio est ab *extrinseco*, in viventibus autem est per aliquid *ipsius viventis*, quod est *semen*, continens principium corporis formativum, et procedit a virtute *intrinseca viventis*, quae est generativa;

Ad 4) Res naturales inanimatae generantur per actionem omnino transeuntem et propter suam imperfectionem, recipiunt simul esse et dubitam quantitatem et quandam perseverantiam in esse, quia nullum habent in se corruptionis principium. Sed in viventibus propter *nobiliorem* rationem habendi *esse*, quum generentur ex semine, ipsa eorum natura postulat, ut initio suae generationis sint *quantitate pusilla*; et ideo propter vim generatricem necesse est ut habeant vim *augmentativam*, per quam debitam adipiscantur magnitudinem.

Augmentativae autem *deservit* nutritiva per quam alimentum convertitur in substantiam aliti.

Ad 5) In nostra quaestione tractatur de *praecipuis* tantum virtutibus, id est de *finalibus* vegetalium, non autem de aliis quae ad finale ordinantur. Sed animae vegetativae finis triplex est:

1) *conservare* individuum cum debita quantitate illud alendo et reparando, et ad hoc ordinatur virtus *nutritiva*;

2) *augere* individuum perducendo illud ad debitam molem, et ad hoc ordinatur *augmentativa*;

3) *propagare speciem* ad quod ordinatur *generativa*. Alia vero requiruntur, ut media ad operationem harum finalium.

Q. Quomodo igitur definitur *anima vegetativa*?

R. Anima vegetativa recte definiri potest: *Princi-*

pium, quo substantia sese nutrit, auget et propagat.

Q. Numquid adest brevior definitio?

R. Aristoteles ex sola operatione generativa animam vegetativam definivit dicens, eam esse: generativum quale ipsum. Quod S. Thomas ita declarat: « Quia omnia definiuntur et denominantur a fine, finis autem operum animae vegetabilis est generare alterum simile sibi, sequitur quod conveniens sit definitio animae vegetabilis, ut sit generativa alterius similis secundum speciem ».

CAPUT II. — DE VITA SENSITIVA SEU DE ANIMA BRUTORUM.

§ 1. — *De animatione brutorum.*

Q. Quatenus sunt sententiae philosophorum circa animationem brutorum?

R. Sententiae philosophorum in hac questione in tres classes distingui possunt. Prima est eorum qui brutis animam omnino denegant, atque operationes eorum vitales per causas materiales et mechanicas explicare student. Altera est huic opposita, quae tenet, brutis inesse animam sentientem et intellectivam. Tertia denique est eorum qui tenent, esse in brutis animam sensitivam tantum i. e. rationis expertem.

Q. Quinam sunt philosophi primam sententiam profutentes?

R. Multos ab antiquissima aetate extitisse philosophos, qui non inesse animam brutis profitebantur, testantur *S. Augustinus*, et *Aristoteles*, qui et erudite refutavit illos philosophos. Recentioribus temporibus *Cartesius* qui compositionem materiae et formae in corporibus omnino, negavit, ne animantibus brutis animam per se subsistentem tribueret, docuit, bruta esse *mera automata*, id est, *machinas* artificiose fabricatas, eorumque operationes, esse motus mechanicos, adinstar motus horologii.

Q. Quinam *secundam* docuerunt sententiam.

R. Secundae sententiae videntur fuisse addicti *Pythagoras*, *Anaxagoras*, *Parmenides*, ac deinceps *Plutarchus* et *Porphyrus*. Inter recentiores vero *Condiliacus* tenuit, bruta facultatibus intelligendi pollere, quae tamen arctioribus limitibus circumscribuntur, quam facultates intellectuales hominum.

Q. Quinam denique *tertiam* profitentur sententiam?

R. *Tertia sententia*, quae medium locum tenet, proposita et scientifice explicata fuit ab *Aristotele*. Quam, utpote rationi et Sacris Litteris conformem, secuti sunt *S. S. Patres*, veteresque Ecclesiae scriptores, ipsamque professi sunt omnes *Scholastici* cum *B. Alberto Magno* et *S. Thoma*, qui doctrinam Aristotelis de anima in commentariis et aliis operibus suis mirifice illustravit. Haec sententia, *unice vera*, viget etiam nostra aetate apud omnes qui communi sensui naturae nolunt aperte contradicere.

Q. Quid intelligitur nomine *sensus*?

R. Nomine *sensus* communiter intelligitur *potentia cognoscitiva seu perceptiva organica*, quae ut actu cognoscat, debet *determinari ab objecto sensibili ac materiali*.

Q. Et quid venit nomine *intellectus*?

R. *Intellectus* est *facultas apprehensiva vel cognoscitiva inorganica*, quae in cognoscendo non determinatur a substantiis sensibilibus et singularibus, sed ab earum essentiis, quae consideratae in se et absolute, sunt *universales*, ideoque intellectus est *cognoscitivus universalium*. Hinc commune adagium in philosophia: *Sensus est singularium, intellectus universalium*.

Q. Quomodo probatur *animalia bruta non esse automata*?

R. Probatur ex eo quod automata, sicut corpora inanimata, secundum determinatas naturae leges moventur. Moventur igitur a *causa extrinseca*, et quum fuerint mota, eam habent velocitatem ac directionem quae ipsis a causa extrinseca data est, nisi ab alia causa extrinseca cohibeantur. Sed bruta animalia, nulla causa extrinseca impellente, a quiete ad motum, et a motu ad quietem, procedunt ac saepissime ex seipsis suorum motuum directionem mutant. Sic ex. gr. canis velociter currens, quum vocem domini sui audierit, mutat directionem et ad dominum suum venit. Haec autem et similia non possunt esse effectus legum mechanicarum. Ergo animalia non sunt automata.

Q. Sed numquid bruta animalia habent *cognitionem sensitivam*?

R. Nullum dubium est, animalia bruta habere cognitionem sensitivam, nam praedita sunt, non secus ac homines, *organis ad actiones sensitivas exercendas*. Organa autem non frustra dantur a natura, sed ad operationes exercendas. Et sane, videmus in animalibus non solum, oculos, nares, aures, linguam, sed etiam ipsas sensitivas operationes conspiciamus. Quum enim ea vocamus, ipsisque cibum praebemus, illa oculos ad nos convertunt et ad cibum arripiendum accedunt, et si eum convenientem sibi cognoverint, consumunt, si secus relinquunt.

Q. Numquid bruta habent etiam *sensationem internam*?

R. Brutis *inest etiam sensatio interna*, videmus enim in ipsis memoriam sensitivam et phantasiam, sicut in hominibus. « Nam », inquit S. Augustinus (1), « per loca nota sine errore jumenta pergunt, et ad cubilia sua bestiae repetunt, et canes dominorum suorum corpora recognoscunt, et dormientes plerumque immurmurant, et in latratum aliquando erumpunt; quod nullo modo possent, nisi in eorum memoria visarum, vel per corpus utcumque sensarum, versarentur imagines ».

Q. Numquid bruta *sentiunt, se sentire*?

R. Brutis inesse quandam conscientiam ipsorum

(1) Fundam., c. 17, n. 20.

sensationis, facta demonstrant. Quos ita ante oculos posuit S. Augustinus (1): « Non enim », inquit, « aliter bestia moveret se, vel appetendo aliquid, vel fugiendo, nisi se sentire sentiret; non ad sciendum, nam hoc rationis est, sed tantum ad movendum; quod non utique aliquo illorum quinque (sensuum externorum) sentit... Namque aperire oculum et movere adspiciendo ad id quod videre appetit, nullo modo posset, nisi oculo clauso vel non ita moto se id non videre sentiret. Si autem sentit, se non videre dum non videt, necesse est etiam sentiat, se videre quum videt ».

§ 2. — *De animae brutorum natura.*

Q. Suntne animae brutorum *substantiae*?

R. Quum animae brutorum sint formae substantiales animalium, certum est, eas esse *de genere substantiae*. Sed quum non sint substantiae a materia independentes, dicuntur *substantiae incompleteae*, tum in ratione *speciei*, tum in ratione *substantialitatis*. Incompleteae in ratione *speciei*, quia anima sensitiva *non est animal*; incompleteae in ratione *substantialitatis*, quia anima sensitiva neque *esse* neque *operari* potest *independenter a materia*.

Q. Numquid animae brutorum sunt substantiae *rationales*?

R. Animae brutorum *non sunt rationales*, nam ra-

(1) 1I De libero arbitr. c. 4, n. 10.

tionalis substantiae est cognoscere *universalia*, ex qua cognitione sequitur in voluntate *libertas in eligendo*, quia ex pluribus unum vel alterum potest eligere, quando ab uno particulari necessario non determinatur. Sed bruta animalia sunt in suis actionibus *determinata ad unum*, ergo non sunt substantiae rationales.

Q. Nonne videntur bruta animalia quadam mira arte operari nonnulla, tanquam ratione utentia?

R. Licet aves artificiose admodum construant sibi nidos, aliaeque bestiae mira dexteritate fabricent sibi casas, experientia tamen exploratum est, bestias semper *idem eodemque modo* operari. Quod maximo argumento est, opera illa procedere non ab illarum ratione, sed *ab instinctu naturali*, ab auctore naturae ipsis indito.

Q. Cur opera bestiarum, eodem modo semper facta, censenda sunt provenire ab instinctu naturali et non a ratione?

R. Quia agentis rationalis est *ab inchoato et imperfecto ad absolutum et perfectum* progredi et inter media quae ducunt ad finem, *deliberando* aptiora *eligere*. Exinde natae sunt artes, tum mechanicae, tum liberales, exinde tot inventa ab hominibus, tot nova diversaque media ad eundem finem. Quorum omnium bruta animalia capacia non sunt.

Q. Quid igitur concludendum est?

R. Concludendum est id quod dicit S. Thomas: (1)

(1) Contr. gent. Lib. II, c. 64.

« Sensus in omnibus animalibus invenitur. Alia autem animalia ab homine intellectum non habent; quod ex hoc apparet, quia non operantur diversa et opposita intellectum habentia; sed sicut a natura mota ad determinatas aliquas operationes, et uniformes in eadem specie, sicut omnis hirundo similiter nidificat ».

Q. Sed materialistae contra hanc doctrinam, afferunt facta bestiarum, quibus ostendunt, esse in ipsis quasdam virtutes, ut gratitudo in canibus, generositas in leone, docilitas in multis bestiis, quae non solum domantur sed ad quaedam humana officia exequenda instruuntur, quae omnia dicunt *signa esse intelligentiae*. Quomodo igitur ipsis respondendum?

R. Respondendum, facta ista non rationem demonstrare in brutis sed *instinctum*, id est naturalem determinationem a sapientia Creatoris ipsis inditam, cujus signum evidens est, quod nulla perfectibilitas in ipsis apparet, et si in aliqua re opera hominis instruuntur, *proli suae transmittere non possunt*, et sunt modo, quae semper fuisse historia tradit. Unde nonnisi per quandam *analogiam* fundatam in similitudine inter sensum et instinctum, quandoque bestiae dicuntur *intelligentes*.

§ 3. — *De animalium classificatione.*

Q. Quenam sequuntur principia naturalistae in classificatione animalium?

R. *Aristoteles* classificationem animalium a sanguine

desumpsit. Ideoque divisit omnia animalia in ea quae *sanguine* sunt praedita, et ea quae non sanguine sed *icora* sunt donata. Quam divisionem naturalistae ad *Linnaeum* communiter secuti sunt.

Q. De quo sumpsit *Linnaeus* animalium classificationem?

R. *Linnaeus* famosus naturalista (1707-1778) primam divisionem sumpsit a *colore* et *calore* sanguinis, et postea fecit subdivisiones, sive ex *corde*, sive ex *respiratione*, sive ex *organis* reproductionis, sive ex *modo reproducendi*. Inde primo tres posuit classes:

1) Animalia cum sanguine *rubeocalido*; quae ratione generationis subdivisit in *vivipara* seu *mammifera*, et in *ovipara* seu *volatilia*;

2) Animalia cum sanguine *rubeo-frigido*; quae subdivisit ratione cordis et pulmonis in *amphibia*, *cetacea* et *pisces*;

3) Animalia cum sanguine *frigida*; quae subdivisit in *primogenia* seu *insecta* et *tentaculata* seu *vermes*.

Q. Quamdiu viguit haec classificatio Linnaei?

R. Classificatio Linnaei viguit in scholis usque ad novam classecificationem, quam fecit *Lamarck* (1744-1829) qui non a sanguinis colore, sed a *vertebratione* animalia divisit in *vertebrata* et *non vertebrata*. *Vertebrata* sunt animalia superiora, *mammifera*, *aves*, *reptilia*, *pisces*. *Invertebrata* autem sunt animalia inferiora, quae subdivisit in *articulata* et *inarticulata*.

Q. Numquid ista classificatio Lamarckii servatur nunc in scholis?

R. Classificatio Lamarckii modificata est a Cuvier (1769-1832), qui divisionem Lamarckii retinuit, sed quum ista divisio esset simplicior quidem sed nimis generalis, subdivisit articulata in *crustacea*, *branchialia*, et *insecta trachealia*. Inarticulata vero divisit in *molusca* et *zoophita* seu *radiata*. Principium autem classificationis non in sanguine, sicut Aristoteles, neque in colore et calore sanguinis ut Linnaeus, sed in *maiore* vel *minore vitae explicatione*, ac praecipue in *systemate nerveo quaesivit*.

Q. Post Cuvier, suntne aliae etiam factae subdivisiones?

R. Blainville, Milne Edwards, aliique modo unam modo alteram addiderunt subdivisiones. Hodie autem sequens datur in scholis classificatio:

I) Vertebrata in quinque classe dividuntur:

- 1) Mammifera;
- 2) Aves;
- 3) Reptilia;
- 4) Amphibia;
- 5) Pisces.

II) Invertebrata in septem classes distribuuntur:

- 1) Molusca;
- 2) Molluscoida;
- 3) Vermes.

I) Articulata:

- 4) Artropoda;

substantivale utrumque substantivum. Ita a fortiori de
aliis animis concluditur, cum sint de genere
substantivo, quia est forma substantivale humana.

Q. Porro obicitur, nec substantivalem animam
corporem et substantivalem animam humanam?

R. Licet cum animis corporeis, cum animis humanis
sint substantivae incomplete tantum est maxima
ratio ad differentiam: cum animis corporeis est
substantia incompleta cum in talibus species,
cum in talibus substantiis sunt animae humanae
incomplete necesse est talibus species.

Q. Quod significat animam humanam esse substantiam
incomplete tantum in talibus species?

R. Significat, animam humanam non esse substantiam,
quia anima per se habet substantivalem animam
cum corpore corpore, sed cum anima
substantiva, anima humana est substantia
completa, quia est esse et agere per se cum corpore.

Q. Numquid anima est substantia corporealis et
animata?

R. Ita determinatum est corporis, necesse est
esse animae substantiam animam esse per se
corpore, a fortiori igitur anima substantiva non
potest esse corpus.

Q. Numquid anima substantiva animata in
substantia est corpus?

R. Porro cum anima substantiva animata
incomplete, quia anima est per se substantia
animata, vel anima a substantia animata
non determinatur, in anima substantiva non quidem
determinatur et determinatur per se animam.

Q. Qui sunt isti philosophi materialistae?

R. Inter veteres *Democritus* docuit animam esse ignem. *Leucipus* asseruit, animam consistere in atomis rotundis, quae sunt nobilissimae. *Dio- genes* docuit animam esse aërem. *Heraclitus* vaporem, *Hippo* aquam. *Empedocles* profitebatur animam esse coagmentatam ex quatuor elementis, quia cognoscit corpora, conflata ex quatuor elementis; simile autem cognoscitur simili. *Plato* censuit, animam ex numeris harmonicis esse compositam, quia delectatur harmonia. Idem docuit discipulus ejus *Aristoxenus*, musicus.

Q. Qui sunt recentiores materialistae, similes profitentes errores?

R. Recentiores materialistae veterum errores de anima jam ab Aristotele refutatos, reasumpserunt docentes, vel nihil interesse inter animam et corpus, vel animam confundi cum cerebro, vel animam esse structuram, temperamentum seu complexionem, vel motum denique aut vim corporis. Inter quos citandi sunt *Hobbes* in Anglia, *D'Holbach*, *La Mettrie*, *Heivetius*, *Diderot* et alii in Gallia. Ultimis temporibus adjudendi sunt illis *Buchner*, *Augustus Comte*, *Tyndall*, *Moleschott*, et alii, qui animam dicunt esse complexum virium tum physicarum tum chemicarum, atque actum intelligendi fieri per quandam cerebri secretionem, aut per purum motum aut denique per operationem electricitatis.

Q. Quomodo ostenditur istas opiniones materialistarum esse falsas?

R. Ostenditur ex eo, quod nomine animae humanae intelligitur *principium primum intrisecum quo homo vivit*: atqui primum principium vitae in omnibus viventibus generatim, ut jam superius ostensum est, et a fortiori in homine *non potest esse corpus*. Non est ergo anima confundenda cum corpore.

Q. Cur in viventibus corpus non potest esse primum vitae principium?

R. Quia si corpori competeret primum vitae principium in quantum est corpus, *omne corpus esset vivens* et vitae principium, quod patet esse falsum. Competit corpori *vivere*, quia habet tale aliquid, quod illud faciat corpus *vivum*. Atqui hoc tale est *anima*. Corpus igitur *vivens* differt a *non vivente* per *animam*, quae cum ipso conjungitur et ipsum facit *vivum*. Ergo anima *non potest esse corpus*, quum sit corporum vivorum et non vivorum *differentia*.

Q. Quomodo autem probatur animam non esse corporis *complexionem* nec physicam vel chemicam ejus *operationem*?

R. Probatur ex eo quod complexio in corpore organico animalis resultat ex contrariis qualitatibus ad quoddam *medium temperamentum* redactis, ideoque est aliquid *accidentale*, non potest ergo esse anima, quae dat viventi *speciem*, et est ejus *actus* et *forma substantialis*. Operationes autem physicae ac chimicae, aut operationes cerebri, non possunt esse anima, nam operationes vitales propriae animae, quae etiam

sibi efformat ipsam complexionem atque structuram, causatque diversas secretiones, *longe superant* operationes physicas ac chemicas.

Q. Numquid adversarii non opponunt contra hanc veritatem aliquas objectiones?

R. Opponunt sequentes:

1) Moventis ad motum debet esse aliquis contactus. Atqui contactus non est nisi inter corpora. Ergo anima quae est primum movens corporis viventis non potest esse nisi corpus.

2) Simile cognoscitur simili. Atqui anima cognoscit corpora. Ergo anima non differt a corpore;

3) Anima recipitur in corpore, ut in subjecto. Atqui forma recepta in subjecto est accidentalis. Ergo anima est accidens corporis.

Q. Quomodo respondetur istis objectionibus?

R. Respondetur ita:

Ad 1) Contactus moventis ad motum duplex esse potest, nempe aut quantitatis aut virtutis. Primus non potest fieri nisi inter corpora. Secundo autem contactu potest etiam incorporeum movere corpus, ut ex. gr. Angeli possunt movere corpora, a fortiori anima, quum corpori substantialiter sit unita;

Ad 2) Inter cognoscentem et cognitum requiritur similitudo secundum speciem idealem, non autem secundum speciem physicam et naturalem, secus homo cognoscendo lapidem fieret lapis;

Ad 3) Anima recipitur in corpore, ut in sub-

jecto *potentiali* non autem *actuali*, et dat corpori, ut forma substantialis, *primum esse*. Ergo non est accidens, quum accidens non possit esse in eo quod est subjectum in potentia.

§ 2. — *De animae humanae simplicitate.*

Q. Quid est simplicitas?

R. Simplicitas est *proprietas entis, non habentis partes*. Est igitur species quaedam *unitatis*. Unum enim est indivisum, simplex autem est *indivisibile*. Simplex addit unitati *indivisibilitatem* et *excludit compositionem*.

Q. Quomodo distinguitur simplicitas?

R. Quum simplicitas excludat compositionem, distinguitur juxta variam compositionem ab ipsa exclusam. Compositio autem in rebus visibilibus est triplex, nempe *essentialis, integralis* et *accidentalis*.

Q. Quaenam dicitur compositio *essentialis*?

R. Compositio *essentialis* dicitur ea, in qua essentia rei coalescit ex duabus realitatibus inter se distinctis, quarum una se habet per modum *actus*, altera per modum *potentiae*, ad constituendum *ens unum*: hujusmodi est compositio ex materia et forma substantiali.

Q. Quae vero dicitur compositio *integralis*?

R. Compositio *integralis* dicitur ea quae consequitur jam factam compositionem *essentialem*, ideoque reperitur nonnisi in substantiis compositis ex materia et forma, et exoritur *ex partibus*

quantitativis, quae corpus aliquod extensum constituunt.

Q. Quae denique dicitur compositio *accidentalis*?

R. Compositio *accidentalis* dicitur ea, quae completitur realitates et partes ipsis unitas, non per primum esse, sed per *esse aliquod secundum*.

Q. De quanam simplicitate quaestio est, quando quaeritur utrum anima humana sit *simplex*?

R. Quaestio est de simplicitate *excludit compositionem* tum *essentialem* ex materia et forma, tum compositionem *integralem*, ex partibus quantitativis. Nam exclusio compositionis ex substantia et accidente, reperitur solum modo in Deo.

Q. Quomodo probatur, animam humanam esse essentialiter simplicem?

R. Probatur ex eo, quod anima est *actus primus corporis physici organici*, id est primum principium vitae corporis viventis. Sed primum principium vitae viventis animati non potest esse compositum ex materia et forma. Nam compositum ex materia et forma non potest esse totum forma substantialis, quum materia non possit esse actus. Ex quo sequitur id tantum esse actum quod non est materia, scilicet id quod dicitur *forma substantialis* seu anima. Ergo anima non potest esse compositum ex materia et forma.

Q. Numquid alia adhuc datur ratio, pro simplicitate essentiali animae humanae?

R. Alia ratio sumitur ex eo quod, si anima esset composita ex materia et forma, haberet speciem completam et *non esset pars speciei humanae*,

neque posset corpori substantialiter uniri ad complementum speciei hominis. Sed anima est pars speciei humanae, quae corpori substantialiter unitur ad efformandam speciem hominis. Ergo anima est forma simplex.

Q. Quomodo probatur simplicitas animae, in quantum *excludit compositionem integram*, ex partibus quantitativis?

R. Probatur ex hoc, quod compositio ex partibus integrantibus seu divisibilitas est *effectus formalis quantitatis*, ideoque non reperitur nisi in substantiis compositis ex materia et forma, id est in corporibus formatis. Sed anima non est composita ex materia et forma, sicut probatum est, ergo anima non habet compositionem integram, extensionis et divisibilitatis, sed est *simplex quantitative*.

Q. Suntne aliae adhuc rationes, probantes simplicitatem animae humanae?

R. Est conscientia, quae testatur, nos ita intelligere objectum, utcumque magnum diversisque partibus constans, ut apprehensio nostra sit *una totius*. Sed principium ex quo simplex illa apprehensio dimanat, non potest esse nisi *inextensum* et *simplex*. Ergo anima humana est omnino simplex. Et iterum anima nostra potest *reflexione perfecta* supra seipsam reverti. Atqui nullum compositum potest supra seipsum redire reditione completa, sed ad summum pars supra partem. Ergo anima est omnino simplex.

Q. Quae opponuntur huic veritati difficultates?

R. Opponuntur sequentes:

1) Sensatio est actio vitalis et procedit ab animali seu compositio. Ergo non exigitur simplicitas ad vitae principium;

2) Anima patitur a sensibilibus. Sed quod ita patitur, habet materiam partem sui. Ergo anima in homine est composita;

3) Quod est forma tantum, statim ex seipso est ens et unum, non indiget alio, quod ipsum faciat ens et unum. Sed anima indiget Deo creatore ut ipsam faciat ens et unum. Ergo anima non est forma tantum;

4) Ubi sunt passionες et proprietates materiae, ibi est materia. Sed haec omnia, ut *esse in potentia, recipere* et alia hujusmodi sunt in anima humana, ergo in anima humana est materia;

5) Motus impressus materiae ab anima, superatur a resistantia materiae. Sed vis procedens a spiritu, non superatur a resistantia. Ergo anima est materialis;

6) Anima iisdem mutationibus obnoxia est ac corpus; nam simul cum corpore viget in juvenibus, debilitatur in senibus. Ergo est substantia corporea.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Sensatio procedit immediate quidem a facultate sensitiva, sed mediate et radicaliter ab anima, quae simplex est, utitur tamen in homine facultate sensitiva tanquam organo;

Ad 2) Anima patitur a sensibilibus non per

se, sed per accidens, id est ratione conjuncti, quod proprie patitur. Ergo anima per se non est composita;

Ad 3) Formae tantum, non indigent causa formali ut sint ens et unum; sed indigent causa efficiente et extrinseca. Ergo anima humana licet habeat Deum creantem, est tamen forma tantum;

Ad 4) Proprietates materiae, ut *esse in potentia, recipere*, et alia, non dicuntur modo *de materia* et *de anima*, sed dicuntur modo diverso et per quandam *analogiam*. Unde ex his proprietatibus, analogice dictis, non sequitur, animam esse materiam;

Ad 5) Motus superatur a resistantia materiae, quia anima movet materiam *mediante corpore* quod informat. Vis igitur animae, quum sit recepta in partibus organicis corporis, coarctatur ad capacitatem illorum organorum, unde potest vinci a vi contraria corporis resistentis. Ergo non anima sed organa sunt corporea;

Ad 6) Vires corporis sunt secundum quantitatem molis, vires vero animae secundum quantitatem virtutis. Et licet virtus animae, homine senescente, videatur debilitari, id non contingit, quia anima senescit, sed quia propter unionem cum corpore indiget adjumento sensitivo virtutis organicae ad exercendas operationes intellectivas. Unde integris sensibus, anima intellectiva maxime viget in homine non robusto atque in sene. Quod

ita exprimitur a S. Bonaventura (1): « Animae rationalis operatio nec senescit, nec antiquatur in tempore, imo juvenescit, quia in antiquis est sapientia et in multo tempore prudentia ».

§ 3. — *De animae humanae spiritualitate.*

Q. Quid intelligitur nomine substantiae spiritualis?

R. Substantia spiritualis ea dicitur, quae est *per se subsistens et per se agens actiones suas específicas, independenter subjective a corpore.*

Q. Numquid inter substantias per se subsistentes non est aliqua differentia?

R. Substantiae per se subsistentes, singulares et individuae dividuntur in substantias subsistentes *completas* et substantias subsistentes *incompletas*.

Q. Quaenam dicitur substantia subsistens *completa*?

R. Substantia subsistens *completa* dicitur ea, quae per se existit et habet *esse receptum* in aliqua essentia seu *natura completa*.

Q. Quae autem dicitur substantia subsistens *incompleta*?

R. Substantia subsistens *incompleta* est ea quae habet *esse*, sed illud *esse non recipitur* in subiecto quod est *completa natura speciei*, sed *pars* sive *essentialis* sive *integralis speciei*.

Q. Estne anima humana substantia *completa*?

R. Anima humana est substantia singularis et individua *incompleta*, non quia ejus esse sit in-

(1) II Sent. dist. 19, in arg.

completum, sed quia ejus *essentia non constituit completam aliquam speciem*, sed est *pars speciei humanae*. Dicitur ergo *substantia incompleta in ordine speciei*.

Q. Quae est differentia inter substantiam *simplicem* et substantiam *spiritualem*?

R. Substantia simplex *excludit compositionem*; substantia autem spiritualis non solum excludit compositionem, sed *superaddit rationem in dependentiae a materia*, tum in *esse*, tum in *operatione*. Unde omnis substantia *spiritualis* est *simplex*, sed non vice versa.

Q. Numquid anima humana est substantia *spiritualis*?

R. Animam humanam esse substantiam spiritualem probatur ex triplici capite:

1) ex operationibus animae;

2) ex objectibus actuatur potentia intellectiva animae;

3) ex spiritualitate voluntatis.

Q. Quomodo probatur spiritualitas animae humanae ex ejus operatione?

R. Probatur ita: Anima humana habet modum operandi, seu operationes quasdam *independentem omnino a materia*, id est, sine cooperatione organi corporalis. Sed talis operatio probat, principium ejus i. e. animam, independentem esse a materia etiam in *essendo*. Ergo anima humana est in *esse* et in *operatione* independens a materia id est, anima humana est *spiritualis*. Quod S. Thomas ita breviter exprimit: « Intellectuale

principium, quod dicitur *mens* vel *intellectus*, habet operationem *per se*, cui non communicat corpus. Nihil autem potest *per se* operari, nisi quod *per se subsistit*, non enim est operari, nisi entis in actus; unde eo modo aliquid operatur quo est. Relinquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid *incorporeum* et *subsistens* ».

Q. Quomodo probatur idem ex objectibus, quibus actuatur potentia intellectiva animae?

R. Probatur ita: Intellectus noster intelligendo actuatur specie quae repraesentat quidditates rerum, abstractas a materiali concretionem et mutabilitate materiae. Sed species huiusmodi recipi nequit nisi facultate apprehensiva, *libera a concretionem materiali*; secus enim forma illa coartaretur ad capacitatem subjecti materialis. Ergo substantia animae ex qua dimanat potentia intellectiva, debet esse immaterialis et subsistens.

Q. Quomodo demonstratur idem ex *spiritualitate voluntatis*?

R. Voluntas humana, quae spiritualia et immaterialia appetit iisque perficitur, quae corpori dominatur et in appetendis bonis, quae conducunt ad finem *liberam habet electionem*, non potest esse nisi *immaterialis*. Unde anima quae tali facultate est instructa, non potest esse nisi independens a materia. Quod eo vel magis apparet ex eo, quod voluntas ita liberum habet dominium in actus suos, ut *a nullo agente creato*

possit cogi ad volendum. Si autem voluntas esset materialis, hoc nunquam contingere posset, nam corpus viribus corporis subjicitur.

Q. Dantur philosophi, qui negent animae humanae spiritualitatem?

R. De antiquis materialistis jam superius sermo fuit, qui qualibet aetate aliquos habuerunt sectatores, sed maxime saeculo XVIII materialismus in Gallia spiritualitatem animae humanae impugnavit. *De Lamettrie* (1709-1751) sustinet in omnibus suis scriptis, animam non esse aliud nisi principium materiale. *Cabanis* (1757-1808) cogitationem repetit a cerebro, quod iuxta illum, segregat cogitationem a sensatione, sicut stomachus segregat succum gastricum a cibo. Idem asserit *Broussais* dicens systema nerveum percipere, sentire, rationari, velle, omniaque phaenomena intellectualia, effectus esse nervorum. Quos materialistas secuti sunt novissime *Darwin*, *Buchner*, *Moleschott*, *Tyndall*, *Ferrari Josephus* et alii.

Q. Curnam istae materialistarum opiniones falsae sunt?

R. Quia opponuntur veritati superius probatae, animam esse substantiam spirituales, independentem a materia in esse et in operatione.

Q. Numquid praeter materialistas, non dantur alii philosophi, non recte de spiritualitate animae humanae sentientes?

R. *Lockius* (1632-1704) admittit quidem animae humanae spiritualitatem de facto, sed asserit

nullam demonstrari repugnantiam in eo, ut materia cogitet, unde concludit, *a Deo fieri posse materiam cogitantem.*

Q. Curnam haec assertio sustineri non potest?

R. Quia *falsa est et aperit januam materialismo.*

Q. Quomodo ostenditur assertionem istam esse *falsam?*

R. Quia Lockius sustinet per divinam saltem Omnipotentiam posse materiae seu corpori attribui vis et virtus cogitandi. Sed Dei Omnipotentia *non facit res intrinsece pugnantes secum*, sicut est *materia et cogitatio*. Secus affirmare qui posset Dei Omnipotentia fieri posse hominem, qui non sit animal rationale.

Q. Quomodo vero ostenditur, opinionem Lockii *januam aperire materialismo?*

R. Quia insinuat *possibilitatem materiae cogitantis*. Et sane *Collins*, discipulus Lockii iam aperte materialismo favet, *Dodwellus* conatur demonstrare, animam esse ab intrinseco materialem. Alii autem materialistae usque ad *Hume* et *de Lamettrie* cum *Voltaire*, doctrinam Lockii suscipiunt ac collaudant.

Q. Quaenam opponuntur difficultates contra animae humanae spiritualitatem?

R. Opponuntur sequentes:

1) Quod est forma corporis non potest esse substantia spiritualis. Sed anima humana est forma corporis nostri; ergo non potest esse substantia spiritualis;

2) Ex unione animae cum corpore resultat

unam esse, animae et corporis. Sed esse corporis est materiale. Ergo et esse animae est materiale et dependens a materia;

3) Si anima esset subsistens, daretur aliqua ejus operatio sine corpore. Atqui nulla operatio animae est sine corpore, quum ipsum intelligere est cum concursu phantasmatis, ideoque organi materialis. Ergo anima non est spiritualis;

4) Operationes animae intellectivae per laesionem organum perturbantur. Sed hoc esse non posset, si anima in intelligendo non penderet ab organo. Ergo anima non est independens a materia;

5) Inter animam et corpus debet esse proportio, quae intercedit inter actum ejusque susceptivum. Sed inter spiritum et materiam nulla est convenientia. Ergo anima non est spiritualis;

6) Ut certo constet animae spiritualitas, constare debet, perceptionem intellectualem nullo pacto posse convenire materiae. Sed haec repugnantia per rationem certo constare non potest. Ergo non constat de animae spiritualitate.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur hoc modo:

Ad 1) Anima humana est forma corporis, quatenus illi dat esse specificum et vitale; sed est a corpore independens *in esse suo*, ut apparet ex ejus operationibus intellectualibus, quae corporis esse non possunt;

Ad 2) *Esse* quod resultat ex unione animae

cum corpore, est per prius animae, qua communicatur corpori, et consequenter attingitur a materia, sed in anima neque est materiale, neque dependens a materia;

Ad 3) Phantasma quod praebet objectum materiale, seu materiam objecti animae intelligenti non constituit intellectum intrinsece dependentem ab organo phantasmatis quia non per organum sed per seipsum intellectus intelligit objecta, provenientia ex concursu phantasmatum;

Ad 4) Operationes animae intellectivae perturbantur per laesionem organorum propter, praefatam dependentiam extrinsecam objecti ab organo. Nam ait S. Thomas: « Debilitatur intellectus ex laesione alicujus organi corporalis indirecte, in quantum ad ejus operationem requiritur operatio sensus habentis organum »;

Ad 5) Inter animam et corpus, ab ipsa informatum, est proportio quae intercedit inter perficiens et perfectibili. Corpus enim humanum in potentia, actuatur et perficitur per animam ad speciem hominis;

Ad 6) Quum operationes intellectuales non solum a diametro opponantur operationibus materiae sed fiant etiam independenter ab organo certo constat, ipsas non posse provenire a materia. Nullum igitur dubium esse potest, earum principium, operari independenter a materia, et consequenter esse spirituali.

§ 4. — *De animae humanae immortalitate.*

Q. Quodnam ens dicitur *immortale*?

R. *Immortale* dicitur ens vivens, quod *neque ob causas intrinsecas, neque ob causas extrinsecas obnoxium est privationi vitae.*

Q. Quaenam distinguitur immortalitas?

R. Triplex distinguitur immortalitas;

1) *essentialis et absoluta;*

2) *naturalis;*

3) *gratuita.*

Q. Quaenam dicitur immortalitas *essentialis et absoluta*?

R. Dicitur ea, quae competit Enti absoluto, quod est ipsa vita et ipsum esse subsistens, unde vi suae essentiae ipsi repugnat non existere, quum ejus essentia et vita seu existentia, idem sint. Hujusmodi immortalitas est *solum Dei.*

Q. Quae autem dicitur immortalitas *naturalis*?

R. Immortalitas *naturalis* dicitur immortalitas illorum entium contingentium, quae ita sunt creata a Deo, ut non habeant *potentiam subjectivam ad non esse*, quia sunt formae subsistentes et incorruptibiles.

Q. Quae denique dicitur immortalitas *gratuita*?

R. Immortalitas *gratuita* dicitur ea, quae ex *extraordinario beneficio* datur a Deo illi enti, quod naturalem *habet tendentiam et subjectivam potentiam ad non esse*, quia habet partem sui materiam, contrarietati subjectam. Hujusmodi

immortalitas data fuit *Adamo in statu innocentiae*, et dabitur corporibus nostris post resurrectionem.

Q. Quid est *corruptio*?

R. Corruptio proprie dicta, quae opponitur generationi substantiali est: *Entis actu reductio ad potentiam ex qua est.*

Q. Quomodo distinguitur corruptio?

R. Corruptio distinguitur in corruptionem *per se* et corruptionem *per accidens*.

Q. Quaenam dicitur corruptio *per se*?

R. Corruptio *per se* est dissolutio compositi *substantialis*, quod erat compositum ex materia et forma, sed nunc per separationem formae a materia, desinit esse actu et resolvitur in *potentiam* ex qua est.

Q. Quae autem dicitur corruptio *per accidens*?

R. Corruptio *per accidens* est cessatio existentiae formae materialis, quae non habet esse *per se*, sed tantum in unione cum materia, et quae esse *desinit*, eo ipso quod *desinit esse compositum*, per quod habebat esse.

Q. Quaenam est *particularis proprietas* substantiae corruptibilis?

R. Juxta doctrinam Aristotelis et S. Thomae, omnis substantia corruptibilis habet *potentiam subjectivam*, seu *naturalem tendentiam* et ordinem
— *ad non esse.*

Q. Numquid anima humana est *immortalis*?

R. Conformiter cum nostra fide catholica, post S. S. Ecclesiae Patres, docet S. Angelicus Doctor,

firmissimisque rationum momentis demonstrat, animam in singulis hominibus ita informare corpus, ut tamen in suo esse subsistens permaneat; unde ipsam quum per mortem hominis e corpore excesserit, manere incorruptam sibi bique similem, ideoque esse immortalem.

Q. Quomodo varii philosophi erraverunt circa animae humanae *immortalitatem*?

R. Errores variorum philosophorum circa animae humanae immortalitatem reduci possunt ad tres precipuas species:

1) Error *Materialistarum*;

2) Error *Sensistarum*;

3) Error *Agnosticistarum*.

Q. In quo consistit error *Materialistarum*?

R. *Materialistae*, tum veteres, tum recentiores, qui nihil praeter corpora animo concipere valent, arbitrantur, animam esse *corpus*, seu substantiam compositam ex materia et forma, vel coagmentatam ex subtilibus corpusculis seu atomis et consequenter, eam, sicut cetera corpora corrumpi et interire.

Q. Quinam est error *Sensistarum*?

R. *Sensistae* asserunt, *intellectum* non differre a *sensu* ac consequenter docent, animam rationalem nullam habere operationem independentem a corpore, ideoque etiam in *esse* a corpore omnino pendere, unde inferunt animam humanam sicut animam bestiarum simul cum corpore corrumpi.

Q. Qui denique est error *Agnosticistarum*?

R. *Agnosticistae* dicunt, fide tenendum esse animam

esse immortalem, quia ita ex Sacra Scriptura docet Ecclesia; sed ratione hoc non posse certo demonstrari, ideoque manare in ratione dubium, utrum res ita sit, an non.

Q. Quomodo ostenditur sententiam *Materialistarum* esse falsam?

R. Ostenditur ex eo quod, sicut jam supra probatum est, anima *non est corpus*, sed substantia spiritualis, independens a corpore in esse et operari ideoque non potest sicut corpora, corrumpi et interire.

Q. Quomodo demonstratur assertionem *Sensistarum* esse *erroneam*?

R. Demonstratur ex his quae supra jam exposita sunt de differentia animae sensitivae et animae intellectivae, ubi probatum est animam intellectivam essentialiter differre ab anima sensitiva, eo quod intelligendo universalialia et abstracta, habeat *operationes et esse independentes a sensu seu a corpore*.

Q. In quo consistit error *Agnosticistarum*?

R. Error Agnosticistarum duplex est.

1) In eo quod dicunt immortalitatem animae non posse ratione certo demonstrari; quum hoc certissime demonstratur;

2) In eo quod dicunt, manere in ratione dubium de immortalitate animae humanae etiam post cognitam ex revelatione, fidei doctrinam; quum in contrario certitudo fidei ex divina revelatione major sit ipsa certitudine metaphysica.

Q. Quomodo igitur demonstratur ex ratione animae humanae immortalitas?

R. Demonstratur probando animam humanam non esse habituram finem, neque per *corruptionem*, neque per *annihilationem*.

Q. Cur anima humana non est habitura finem per *corruptionem*?

R. Quia anima humana est forma intellectualis et subsistens, ut probatum est. Formae autem intellectuales et subsistentes *non habent potentiam subjectivam ad non esse*. Sed ubi non est potentia subjectiva ad non esse, ibi corruptio dari non potest. Ergo anima humana, quae est *forma subsistens*, est *incorruptibilis*. Quod clarius adhuc exposuit S. Thomas (1) hoc modo: « Quaedam res sic sunt a Deo in esse productae, ut in earum natura sit potentia ad non esse, quod quidem contingit ex hoc, quod materia in eis est in potentiam ad aliam formam. Illae igitur res, in quibus non est materia, non habent potentiam ad non esse... Si autem dicatur, quod ea quae sunt ex nihilo, quantum est de se, in nihilum tendunt, et sic omnibus creaturis est potentia ad non esse; manifestum est, hoc non sequi. Dicuntur enim res creatae eo modo in nihilum tendere, quo sunt ex nihilo: quod quidem non est nisi secundum potentiam agentis. Sic igitur in rebus creatis non inest potentia ad non esse, sed in Creatore inest poten-

(1) Contr. gent. lib. II, cap. 30 initio et cap. 55.

tia, ut de eis esse, vel eis desinat esse influere, quum non ex necessitate naturae agat, ad rerum productionem ».

Q. Quomodo demonstratur animam humanam non esse perituram per *annihilationem*?

R. Demonstratur ex eo quod anima humana, natura sua, *excludit annihilationem ex parte Dei*; nam Deus, naturae auctor, non subtrahit rebus, quod est proprium earum naturis. Sed essendi perpetuitas est *proprietas naturalis formarum subsistentium*, quae non habent potentiam subjectivam ad non esse, quia carent materia et consequentur contrarietate. Ergo anima humana, utpote forma *subsistens* et *incorruptibilis natura sua*, non privabitur a Deo existentia, sed separata a corpore, vitam conservat immortalem. Quod argumentum clarissime exponit S. Thomas hoc modo: (1) « Deus qui est naturarum conditor, contra naturas non agit, etsi aliquando in argumentum fidei in rebus creatis aliquid supra naturam operetur. Rerum autem immaterialium, quae contrarietate carent, proprietas naturalis est earum sempiternitas, quia in eis non est potentia ad non esse: unde sicut igni non aufert naturalem inclinationem, quae sursum tendit, ita non aufert rebus praedictis sempiternitatem, ut eas in nihilum redigat ».

(1) QQ. DD. De Pat. qu. 5, a. 4.

Q. Suntne alia adhuc argumenta ad confirmandam hanc veritatem?

R. Alia argumenta ratione deducuntur, ex operatione animae intellectualis, ex naturali desiderio beatitudinis atque ex communi hominum consensu.

Q. Quomodo deducitur argumentum pro immortalitate ex operatione animae intellectualis?

R. Deducitur a S. Thoma (1) hoc modo: « Unumquodque operatur secundum quod est actu; operatio rei indicat modum ipsius esse. Species autem et ratio operationis ex objecto comprehenditur. Objectum autem intelligibile, quum sit supra tempus, est sempiternum. Unde omnis substantia intellectualis est incorruptibilis secundum suam naturam ».

Q. Quomodo demonstratur immortalitas animae humanae ex naturali desiderio beatitudinis?

R. Demonstratur ita: Homo habet naturale desiderium beatitudinis, quod non potest esse inane. Sed ad perfectam beatitudinem pertinet, ut ipsa amitti non possit per privationem existentiae. Ergo anima humana non poterit amittere existentiam, ideoque est immortalis. Quod ita exprimit S. Thomas (2): « Unumquodque suo modo esse desiderat; desiderium in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem... Intellectus apprehendit esse absolute, et se-

(1) I p. qu. 50, a. 5.

(2) I p. qu. 75, a. 6.

cundum omne tempus. Unde omne habens intellectum, naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane ».

Q. Quomodo proponitur argumentum pro eadem veritate ex communi hominum consensu?

R. Proponitur sic: Omnes homines, natura duce, consentiunt in admittenda immortalitate animarum. Atqui communis sententia generis humani, habenda est ut vera, si nulla rationabilis causa erroris assignari potest, immo si ipsa invenitur principiis rationis consentanea et ad bonos mores hominum provehendos aptissima.

Q. Quaenam contra hanc veritatem objiciuntur difficultates?

R. Objiciuntur sequentes:

1) Omne quod est ex nihilo, potest reverti ad nihilum. Atqui anima rationalis est ex nihilo. Ergo potest reverti ad nihilum et consequenter non est immortalis;

2) Anima intellectiva debilitatur ob debilitatem corporis. Atqui quod debilitatur debilitato corpore, perit etiam pereunte corpore. Ergo anima intellectiva non est immortalis;

3) Anima intellectiva est per essentiam forma corporis. Sed formae proprium est habere esse in subjecto quod informat. Ergo destructo subjecto informato, perit esse formae, ideoque mortuo homine perit anima humana;

4) Quando duo conveniunt ad unum esse,

corrupto uno, corrumpitur et aliud. Sed anima et corpus in homine conveniunt ad unum esse. Ergo pereunte corpore perit anima;

5) Si unio animae cum corpore est naturalis, anima separata est in statu violento. Atqui repugnat, animam remanere in statu violento. Ergo anima separata a corpore perit;

6) Homo non solum vitam sed etiam multa alia desiderat, ut divitias voluptates et alia, quae tamen non complentur. Ergo desiderium vitae sempiternae potest non compleri, ideoque non valet probare immortalitatem;

7) Consensus hominum in admittenda immortalitate animae non est universalis, nam plures omni aetate extiterunt homines, qui animae humanae immortalitatem negarunt. Ergo non oportet afferre consensum communem hominum ad probandam animae immortalitatem.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Omne quod est ex nihilo potest redigi ad nihilum *absoluta potentia Creatoris*. Sed illud quod ita ex nihilo conditum est a Creatore, ut non habeat in se *potentiam ad non esse*, non potest *ex se* reverti ad nihilum, et consequenter est immortale;

Ad 2) Virtus animae intellectivae est *inorganica* ideoque non debilitatur, sed debilitatur *organum*. Ergo pereunte corpore, remanet anima intellectiva subsistens et immortalis.

Ad 3) Anima intellectiva, non solum est

per essentiam *forma*, sed etiam est per essentiam *forma subsistens*. Ergo licet, ut *forma*, comminiket *esse* subjecto, tamen, quum sit in seipsa *subsistens*, separata a corpore, non perit, sed subsistit semper;

Ad 4) Anima et corpus conveniunt ad unum *esse compositi*, sed non eodem modo. Anima enim suum *esse* in quo subsistit, communicat corpori, quod sic habet *esse* ab anima; ideo per separationem, anima non amittit suam subsistentiam, sed pergit existere, seu est immortalis;

Ad 5) Quum unio animae rationalis sit cum corpore corruptibili, patet eam esse naturaliter *temporaneam*, ideoque est juxta ordinem naturae, ut post corporis mortem anima existat separata. Si corpus virtute divina fierit incorruptibile, tum unio esset per gratiam perpetua;

Ad 6) Homo praeter vitam sempiternam, multa alia desiderat, quae non complentur; sed illas alias res desiderat, *ut media* ad melius vivendum, juxta opinionem suam. Nam sunt qui renuntient divitiis et voluptatibus ad melius vivendum. Sed vitam *perfecte beatam* omnes desiderant naturaliter, quod desiderium non potest esse frustra;

Ad 7) Consensus naturalis hominum in admittenda immortalitate animi est constans, universalis et plenus, omnis nempe loci et temporis. Dissensio autem quorundam scriptorum non mutat factum, sed magis confirmat, sicut

quaedam monstra in natura, confirmant constantiam legum naturae;

CAPUT V. — DE ORIGINE ANIMAE HUMANAЕ.

Q. Quae sunt tractanda de humanae origine?

R. Examinandae sunt diversae philosophorum de origine animae humanae opiniones.

Q. Quomodo reduci possunt istae opiniones?

R. Reduci possunt ad tria systemata, id est:

1) Systema generationis spontaneae;

2) Traducianismi;

3) Creatianismi.

Q. De quibus igitur tractabitur in hoc capite?

R. Tractabitur:

1) De sententia generationis spontaneae;

2) De Traducianismo;

3) De Creatianismo.

§ 1. — *De sententia generationis spontaneae.*

Q. Quidnam intelligitur nomine *generationis spontaneae*?

R. Nomine generationis spontaneae intelligitur: *Caeca quaedam atque accidentalis et progressiva explicatio materiae, a statu bruto et informi ad vitalitatem, et successive usque ad vitam rationalem in homine.*

Q. Quomodo admittentes generationem spontaneam materialistae, explicant diversitatem specierum in animantibus?

R. Ad explicandam diversitatem specierum in ani-

mantibus, sectatores generationis spontanae excogitaverunt diversas theorias, quae reduci possunt ad tres, id est:

- 1) *Theoria circumstantiarum;*
- 2) *Theoria selectionis naturalis;*
- 3) *Theoria commixtationis animalium diversae speciei.*

Q. In quo consistit *theoria circumstantiarum?*

R. Materialistae generatim docent, omnes species viventium, *ab unica primitiva specie* provenire. Modus autem multiplicationis specierum a *Lamarckio* (1744-1829) per externas circumstantias explicatur. Nam ex circumstantiis enascuntur in viventibus *necessitates*, necessitates suscitant *desideria*, desideria generant *facultates correspondentes*; quae iterum generant *organismum*, ad exercitium ipsarum facultatum. Organismus vero explicatur et perficitur ope *habitudinis*. Ita habitudo, inquit *Lamarck*, infigendi digitos in carnes animantium ad eas devorandas, digitos gradatim separavit in quadrupedibus quae carnibus vescuntur, et ungues aduncas efformavit, quibus ea instructa videmus. Iuxta hanc igitur theoriam *unum tantum est animal*, cujus diversae species, non sunt nisi modificationes et successivae transformationes.

Q. In quo consistit *theoria selectionis naturalis?*

R. *Theoria selectionis naturalis* est ipsa *theoria Lamarckii*, modificata a *Carolo Darwin* (1809-1882), qui ad species explicandas loco circumstantiarum recurrit ad *selectionem naturalem*.

Selectio autem naturalis, juxta illum, est *appetitus* cujuslibet animati individui, qua spontanee sibi appropriat, accidentia quaedam *conservative* et *perfectiva*, quae per generationem transmittuntur et crescunt, ita ut tandem aliquando *novae species* constituentur. Ex quo sequitur hominem non esse nisi animal primitivum, quod per *successivas selectiones naturales* pervenit ad speciem Orang-Goutang, qui haberi debet, ut parens immediatus hominis rationalis.

Q. Quomodo intelligitur theoria *commixtionis animantium* diversae speciei?

R. Intelligitur ita, ut alii materialistae ad explicandas species, posuerint per commixtionem animalis speciei *inferioris* cum animali speciei *superioris* ortas fuisse novas species, et sic, progressum esse usque ad hominem.

Q. Curnam *generatio spontanea* sustineri non potest?

R. Quia materia bruta essentialiter differt ab entibus viventibus, neque factis probari potest, de materia bruta unquam spontanee vitam ortam esse.

Q. Sed numquid potest dici, omnes species viventium, tum vegetalium, tum bestiarum, tum denique hominis, ab una quadam primitiva specie provenire?

R. Minime dici potest, omnia animantia, ab eadem primitiva specie ortum habere. Nam omnia animantia, quae vita vegetativa ornata sunt, ab his quae habent vitam sensitivam, et eo magis ab iis, quae vita pollent intellectiva,

essentialiter differunt. Et insuper omnia animantia unius speciei generant constanter sibi specie aequalia. Unde si omnia ab una specie provenirent, non inveniretur nisi una vita, illius primitivae speciei videlicet aut vegetativa aut sensitiva, aut intellectiva; nec aliae extarent species nisi una, videlicet illa primitiva, per generationem multiplicata, quae omnia patet esse falsa.

Q. Quid autem dicendum de illa Lamarckii theoria circumstantiarum, qua dicuntur formari species?

R. Dicendum, theoriam istam supponere omnino falsa. Supponit enim in materia bruta esse principium vitale; supponit vitam vegetativam, sensitivam atque intellectivam esse essentialiter unam, plus minusve explicatam; supponit denique necessitates accidentales, desideria, habitudines esse media, quibus formantur animantium species, quum experientia constet, hoc nunquam contingere.

Q. Quid vero tenendum est de theoria selectionis Darwini?

R. Ultra ea, quae dicta sunt de falsa theoria Lamarckii, cui Darwin innititur, adjiciendum est, suppositas evolutiones specierum Darwini esse omnino fictiones arbitrariae, atque experientiae contrariae. Nam descriptiones animalium, facta ab antiquissimis scriptoribus, et figurae ipsorum sculptae in praehistoricis monumentis, correspondent perfectissime nostris, ejusdem speciei animantibus, sive ulla varietate. Neque in stratis geologicis inveniuntur ossa specierum interme-

diarum, sed tantum ossa *specierum perfectarum*, quae aut nunc existunt aut jam perierunt. Ex quo patet species esse *fixas*, atque Orang-Goutang esse idem hodie quod olim fuerat.

Q. Quid denique judicandum est de commixtione animantium diversae speciei, ad novas species explicandas?

R. Commixtio animalium diversae speciei, ut probat Cuvier ex experientia, *naturae est contraria*, quod signum est, a natura species primitivas integre conservari. Et quando hominis studio et praepotentia commixtiones tales contra naturam procurantur, aut *nullae generationes* habentur, aut si habentur, ut in mulo species illa mixta generaliter *infecunda est*. Quod evidenter ostendit *immutabilitatem* specierum, ac destruit hypotesim evolutionis et transformationis.

§ 2. — *De Traducianismo.*

Q. Quis intelligitur nomine *traducianismi*?

R. Traducianismus est doctrina, quae asserit, hominem *generari totum a homine*. In qua doctrina ponitur quidem, Deum creasse primum hominem, sed dedisse ei potestatem sese multiplicandi virtute propria, licet participata, tum quoad corpus tum quoad animam.

Q. Quomodo distingui solet traducianismus?

R. Traducianismus distingui solet in *traducianismus corporalem* et *traducianismus spiritualem*.

Q. Quid intelligitur nomine *traducianismi corporalis*?

R. Traducianismus *corporalis* est doctrina eorum qui

dicunt, animam humanam esse *materialem* et simili cum brutis animantibus conditione subsistere, ac proinde eandem cum animabus brutorum originem habere, nempe corporalibus seminibus exoriri.

Q. In quo autem consistit traducianismus *spiritualis*?

R. Traducianismus spiritualis est doctrina illorum qui sustinent, semen corporeum non esse nisi *instrumentum* et *organum* quo anima generantis influit in generatum, quae *ab anima generantis* traducitur. Tanquam lucerna de lucerna accenditur et sine detrimento alterius alter inde ignis existit; juxta similitudinem, qua utitur S. Augustinus in Epist. ad Optatum.

Q. Numquid in traducianismo spirituali non sunt *plures opiniones*?

R. Traducianismus spiritualis dividitur adhuc in *duas sententias*. Una est eorum qui dicunt, animam traduci de parentibus in filios *per semen quoddam spirituale*, quod separata quadam et occulta via ex patre currat in matrem, quum fit conceptus in femina, aut in semine corporis lateat. Altera eorum qui asserunt, animam quidem filiorum esse *ex anima parentum*, sed modum quo ista generatio fiat *a nobis ignorari*. Quae tamen ultima sententia non placet Frohschammer, qui concedit parentibus facultatem *creandi* animas filiorum, *datam a Deo* naturae humanae in prima rerum origine, ut potentiam creandi secundariam.

Q. Estne alia adhuc sententia circa traducianismum?

R. Citatur adhuc traducianismus *Rosminianus*, qui originem ducit a P. Rosminio. Juxta ejus doctrinam in generatione humana sunt eadem phaenomena ac in animali, unde idem effectus id est, *anima sensitiva generatur*. Sed ex divina *illuminatione*, quae a solo Deo fit, anima sensitiva *elevatur* ad intellectivam.

Q. Quid tenendum est de traducianismo *corporali*?

R. Doctrina traducianismi corporalis *falsissima est*, quia per ipsam negatur directe spiritualitas et immortalitas animae humanae, quae aequiparatur animis bestiarum, quarum animae humanae attribuitur *principium* et *finis*, quod ex praecedentibus patet esse veritati contrarium.

Q. Quid autem judicandum de traducianismo *spirituali*?

R. Doctrina traducianismi spiritualis sustineri non potest, nam ponendo materiam spirituales vel semen spirituale, de quo anima filii nasci dicitur, supponitur animam esse aliquid *compositum* et *divisibile* quod non posset in tali casu esse neque forma substantialis, neque in se subsistens. Quum tamen sicut superius ostensum est, anima humana sit substantia *simplex*, et forma *subsistens*, quae in unione cum corpore dat esse specificum homini, patet illam suppositionem esse falsam ideoque traducianismum spirituales non esse admissibilem.

Q. Sed numquid sustineri potest illa *creatio*, quam *Frohschammer* tribuit parentibus?

R. Creatio est effectus, cui supponit agens *infinitalae*

*virtutis atque independens a quocunque sub-
jecto praeexistente, ideoque pertinet exclusive
ad Deum. Ergo animam a parentibus creari est
impossibile, et nullo modo sustineri potest.*

*Q. Quid autem dicendum de Rosminiana mutatione
animae sensitivae in intellectivam per illumi-
nationem Dei?*

*R. Doctrina Rosminiana de mutatione animae sen-
sitivae, generatae a parentibus, per illumina-
tionem factam a Deo stare non potest. Nam illud
quod causatur ex actione Dei illustrantis ani-
mam sensitivam, aut est aliquid subsistens aut
aliquid accidentale. Si est subsistens habetur
error ponentium plures animas in homine. Si
est accidentale, sequitur animam intellectivam
nonnisi accidentaliter differre ab anima sensitiva,
et ideo hominem accidentaliter tantum differre
a bestia, et consequenter animam humanam
esse per accidens corruptibilem, sicut anima
brutorum; quod est impossibile.*

Q. Qui erant philosophi, docentes traducianismum?

*R. Doctrina explicans animae originem per tradu-
cem corporeum, attribuitur Tertuliano, per tra-
ducem spiritualem autem Apollinari, ut tes-
tatur S. Gregorius Nissenus. Licet autem primis
Ecclesiae saeculis, ut patet per S. Augustinum,
dubitaretur inter scriptores, num anima filii ex
parentum anima propagaretur, sicut corpus,
tamen accedente postea Ecclesiae judicio, tra-
ducianismus damnatus fuit, simulque definitum,
animam humanam a Deo creari et corpori infundi.*

Rosminii denique doctrina damnata est a Sancto Officio die 14 Decemb. 1887.

§ 3. — *De creatianismo.*

Q. Quid intelligitur nomine *creatianismi*?

R. Nomine creatianismi intelligitur doctrina eorum qui tenent, *animas hominum a Deo creari*, id est produci ex nihilo.

Q. Quomodo intelligitur illa *creatio* vel productio ex nihilo?

R. Intelligitur tanquam *creatio immediata* non autem mediantibus parentibus, sicut voluit Frohschammer; atque tanquam a Deo proveniens creatio *ex nullo praejacente subjecto*, non autem de substantia divina, ut volunt pantheistae et emanatistae.

Q. Curnam de creatione animae humanae excluditur quodcumque *praesuppositum subjectum*, sive materiale sive spirituale?

R. Quia creare significat producere ex nihilo, i. e. nullo subjecto praehabito.

Q. Curnam excluditur productio animae *ex divina substantia*, sicut docent pantheistae et emanatistae?

R. Quia substantia divina *simplicissima* est ac aeterna ac infinita ac proinde *indivisibilis*, nec potest aliquid substantiae ejus esse anima nostra, quae est *creata* et *finita*.

Q. Numquid anima primi tantum hominis creata est a Deo, an *omnes et singulae animae* hominum a Deo creantur?

R. Non solum omnes catholici philosophi et theologi, sed etiam alii multi in eo conveniunt, animam primi hominis, ut narrat S. Scriptura, a Deo immediate creatam fuisse. Sed de animis singulorum hominum aliquando quaestio fuit inter scriptores, ratione praecipue transfusionis peccati originalis.

Q. Quaenam est nunc inter philosophos et theologos catholicos doctrina de animae humanae origine?

R. Omnes catholici unanimiter tenent, doctrinam, ab Ecclesia (1) traditam, rectaeque philosophiae consentaneam, quae statuit, animam humanam esse *substantiam omnino a Deo distinctam*, non tamen a parentibus per generationem productam, sed ab ipso *ex nihilo creatam*.

Q. Quomodo ratione probari potest *singulas* animas *creari a Deo*?

R. Probatur ratione quam exhibet S. Thomas (2): *Formae non subsistentes non fiunt per se, sed per se fit compositum; at formis per se subsistentibus* convenit fieri *per se*. Atqui anima humana est forma *per se subsistens*. Ergo ipsi *per se competit fieri*, sicut *per se competit esse*. Sed non potest fieri ex subjecto praejacente, neque materiali, neque spirituali, neque per divinae substantiae emanationem, ut ex dictis patet. Ergo ipsi competit essentialiter quod fiat *ex nullo subjecto praesupposito*; quod est fieri *per*

(1) Epist. dogm. S. Leonis IX ad Petrum Ep.

(2) I, qu. 90, a. 2.

creationem. Singulae igitur animae creantur, quia singulae sunt ejusdem naturae. Quum vero creare sit *actio Dei solius*, omnes et singulae animae humanae a Deo creantur.

Q. Quae sunt difficultates, ab adversariis contra creatianismum opponi solitae?

R. Sunt communiter sequentes:

1) Creatio singularum animarum gratuito adstruitur et sapientiae Creatoris minime congruit, qui credendus est primitive posuisse germinaliter et virtualiter totam successivam evolutionem entium, causarum atque effectuum. (Ita Pestalozza in Libro Della mente di Antonii Rosminii);

2) Anima est forma quaedam. Si igitur anima crearetur, et ceterae omnes formae crearentur. Quod tamen est falsum, ergo anima non creatur.

3) Substantiae spirituales perfectiores sunt quam corporales. Sed hac generant ex materia formam. Ergo a fortiori et primae;

4) Si Deus crearet singulas animas, ipse non raro cooperaretur peccato hominis, ut in fornicatione et adulterio. Quod est impossibile;

5) In secundo capite Geneseos dicitur, ex costa Adam formatam esse Evam. Igitur sicut ex corpore Adam viventis factum est corpus ita ex anima Adam facta est anima Evae;

6) Homo et cetera animalia conveniunt univoce in ratione animalis. Atqui forma per quam conveniunt, id est anima in ceteris animalibus

generatur. Ergo etiam in homine anima generatur.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur sic:

Ad 1) Creatio singularum animarum non gratuito adstruitur, sed supra afferuntur rationes. Creatoris autem sapientiae sicut non erat incongruum primam animam creare, ita non est incongruum creare singulas. In germine autem constituit Deus in ordine primitivo evolutionem successivam entium, causarum atque effectuum, quoad illas substantias, quae produci possunt virtute causarum secundarum, non autem quoad illas quae creatione indigent, de quarum numero, ut supra probatum est, est anima humana;

Ad 2) Anima est quidem forma, sed forma *subsistens* et *independens a materia*, ideo non est confundenda cum ceteris formis, quibus non competit creari, sicut competit animae humanae;

Ad 3) Substantiae corporales generant ex aliquo praesupposito, quod non locum habet in substantiis spiritualibus. Unde ipsae indigent infinita Dei virtute, ut recipiant *esse* per creationem;

Ad 4) Deus malo nunquam cooperatur. Quod autem in adulterio, fornicatione etc. est *factum naturae, bonum est*, et huic tantum cooperatur Deus. Quod autem est *inordinatae voluntatis, malum est*, et huic Deus non cooperatur. « Neque » dicit S. Augustinus, « in pravis mo-

ribus *naturae dona* culpanda sunt; aut propterea non debuerunt germinare frumenta, quod ea severit furentis manus? »;

Ad 5) In loco citato, non dicitur, *animam* Evae formatam esse de costa Adami, unde ipse Adam dixit: « Hoc nunc *os* de ossibus meis et *caro* de carne mea », et minime dixit: *anima* de anima mea. Sicut igitur Adamo, formato de terra, Deus inspiravit animam, ita etiam Evae formatae de costa Adami;

Ad 6) Homo et cetera animalia conveniunt generice et differunt secundum speciem, propter perfectionem, quae est propria animae humanae, id est propter intelligentiam, quae non competit brutis, et haec est perfectio quae efficit, ut anima humana sit in se subsistens atque causetur modo sibi proprio id est *per creationem*.

SECTIO II.

De anima humana unita corpori.

Q. Quae sunt tractanda de anima humana unita corpori?

R. Tractanda sunt tria nempe, quid sit ista unio, quotuplex sit, et ubinam sit.

CAPUT I. — DE UNIONE ANIMAE CUM CORPORE.

Q. Quoad ipsam unionem animae cum corpore, quaenam sunt examinanda?

R. Examinanda sunt duo:

- 1) Quid sit haec unio in ordine ad *esse*;
- 2) Quid sit in ordine ad *agere*, seu quinam sit mutuus influxus inter animam et corpus.

§ 1. — *De natura unionis animae cum corpore, quoad esse.*

Q. Quotuplex potest esse unio inter duas substantias?

R. Unio inter duas substantias potest esse triplex, scilicet: *accidentalis*, *personalis* et *substantialis*.

Q. Quaenam dicitur unio *accidentalis*?

R. Unio *accidentalis* inter duas substantias illa dicitur, ex qua *non fit nova essentia* neque *communicabilitas actionum* in substantiis unitis; et consequenter ex earum dissociatione nulla perit essentia, nullum suppositum, seu principium operationum. Sic vestis ex. gr. homini unitur *accidentaliter*.

Q. Quae autem dicitur unio *personalis*?

R. Unio *personalis* duarum substantiarum dicitur ea, in qua actiones utriusque substantiae in *uno supposito* seu *persona* uniuntur. Talis, juxta catholicam fidem, est unio *naturae humanae cum natura divina*, in una *persona divina* Christi.

Q. Quae denique dicitur unio *substantialis*?

R. *Substantialis* dicitur illa unio duarum substantiarum, in qua fit non solum unitas et *communicabilitas actionum* sed etiam *unitas specifica compositi* in quo naturae unitae existunt. Sic unitur materia prima et forma *substantialis*.

Q. Ad quod ex his tribus generibus unionis, pertinet *unio animae humanae cum corpore*?

R. Unio animae humanae cum corpore est *substantialis*, id est, homo ita constat ex anima et corpore, ut anima rationalis sit vera, per se essentialis et *immediata corporis forma*.

Q. Numquid omnes philosophi profitentur hanc doctrinam?

R. Hanc doctrinam de substantiali unione animae cum corpore profitebantur Peripatetici, quam Doctores Ecclesiae et Scholastici omnes amplexi sunt. Eam S. Thomas in omnibus fere suis operibus defendit et explicavit. Ecclesia autem catholica infallibili sua auctoritate eam definiuit et tradidit in generali Concilio Viennensi. Haec eadem definitio iterata est in Concilio Later. IV et postea a Pio IX in Litter. Apost. ad Archiep. Colon. an. 1857 contra Güntherum. Sed nunnulli philosophi, qui in rebus visibilibus negaverunt substantialem compositionem ex materia et forma, varie in hac quaestione erraverunt.

Q. Quinam nominantur philosophi, erronee explicantes unionem animae cum corpore?

R. Inter veteres nominantur *Plato* et *Plotinus*; ex posterioribus autem *Averroes*, commentator Aristotelis; ex recentioribus vero *Cartesius*, *Mallebranchius*, *Leibnitzius*, *Wolffus* ac *Lockius*.

Q. Quaenam fuit *Platonis* doctrina de unione animae cum corpore in homine?

R. Ex sententia *Platonis* anima est in corpore sicut

nauta in navi, id est per quemdam contactum virtutis, et dici non debet, hominem esse compositum ex anima et corpore, sed dici debet, *animam utentem corpore*, eodem modo, quo homo utitur indumento. Haec opinio Platonis, quae statuit unionem *accidentalem* animae et corporis, refutata fuit jam ab Aristotele.

Q. Qualis fuit in hac quaestione doctrina *Plotini*?

R. Plotinus docuit, animas extra corpora existentes, ob desiderium materiae quo captae fuerant, in corpora lapsas esse, in iisque *sicut in carcere morari*. Quae doctrina erat renovatio erroris Pythagorae et Empedoclis, qui putabant, animas prius vixisse vitam celestem et *propter crimen aliquod patratum, detrusas fuisse in corpora organica*.

Q. Qui fuit error *Averrois*?

R. Averroës docuit, animam intellectivam esse *separatam* a corpore secundum *esse*. Conjunctio autem animae cum corpore ab ipso explicatur per medium *speciei intelligibilis*, habentis duplex subjectum, nempe ex parte animae *intellectum possibilem* et ex parte corporis *phantasmata*, quae sunt in organis corporeis.

Q. Quomodo in hac quaestione erravit *Cartesius*?

R. Cartesius docuit essentiam animae positam esse *in cogitatione*, essentiam autem hominis item in eo esse quod *cogitet*. Unde concludit, *animam esse hominem*. Propterea anima, juxta illum, est substantia completa, et corpus non esse nisi *accidentaliter* ei unitum. Quae doctrina

erronea inter Cartesii assecclas varias genuit opiniones, quarum praecipuae sunt, quae dicuntur systemata: *occasionalismi*, *harmoniae praestabilitae* et *influxus pyhsici*.

Q. Quodnam dicitur systema *occasionalismi*?

R. Systema occasionalismi, quod dicitur etiam *mutuae assistentiae* et *Cartesianum*, conflictum est a Mallebranchio ex erroribus Cartesii. Malebranchius itaque statuit, veram actionem esse *solius Dei*. Anima autem et corpus qualibet activitate destituta finguntur, unio vero animae a Deo ponitur in concordia inter perceptiones et volitiones animae et motiones respondentes in corpore. Deus igitur, secundum Malebranchium, occasione perceptionum et volitionum quae producit in anima, respondentes motus efficit in corpore, et vicissim. Hanc concordiam inter motus animae et corporis, a Deo ipso effectos, declarat esse *unionem animae cum corpore*, ex qua resultat homo.

Q. In quo consistit systema *harmoniae praestabilitae*?

R. Systema harmoniae praestabilitae, quod dicitur etiam *Leibnitzianum* et *Wolfianum*, quia a Leibnitzio inventum, a Wolfio autem defensum est, statuit, nullam esse communitatem essendi nullumque influxum agendi inter animam et corpus, quae tamen vera virtute agendi praedita sunt. Consonantiam autem inter utriusque operationes in eo esse, quod *Deus, Artifex sapientissimus*, ita creavit animam et corpus uniuscujusque hominis, ut perceptionibus et

volitionibus animae respondeant in corpore *congruentes motus et vicissim*. Per divinam igitur praescientiam ita anima et corpus *harmonice perfecta sunt*, ut in agendo et patiando *mirabilem servant concordiam*.

Q. Quidnam denique dicitur *systema influxus physici*?

R. *Systema influxus physici*, dicitur etiam *mutua causalitas* vel *systema Lockianum*, quia a sectatoribus Lockii expositum et defensum fuit. In hoc systemate unio animae cum corpore explicatur per *mutuam operationem* animae in corpus, et corporis in animam, ex qua *mutua actione et passione* ad certas *animae volitiones* producuntur determinati *motus in corpore*, et ad certos *motus in corpore* excitantur quaedam *perceptiones in anima*. Ad hoc *systema* confugerunt *fere omnes*, qui noluerunt sequi *peripateticam doctrinam materiae et formae substantialis*, et tamen alia *systemata* insufficientia censuerunt.

Q. Quomodo ostenditur *opiniones, Platonis, Plotini* atque *Averrois* esse falsas?

R. Ostenditur ex eo, quod juxta illas *opiniones*, homo id est animal rationale, esset *unum per accidens*, et non *unum per se*; quod non explicat, sed destruit potius *compositam hominis naturam*. Quod autem ex *Platonis Plotini* et *Averrois* *opinionem* homo esset unus per accidens, evidens est ex eo, quod ex *nauta et navi* ex *carcerato et carcere*, non possit esse una *substantia*, neque ex *intellectu possibili et phantasmate*, *conjunctis per speciem*, quae est *accidens*.

Q. Numquid idem valet de errore *Cartesii*?

R. Quum Cartesius doceat, animam esse substantiam completam, eique corpus nonnisi accidentaliter posse advenire, evidens est, eum similiter non explicare sed *destruere unitatem substantialem naturae humanae*.

Q. Quid autem dicendum de *Occasionalismo Malebranchii*?

R. Dicendum, hoc systema auferre realem et physicam unionem inter animam et corpus, quia anima et corpus concipiuntur, ut *duae machinae*, quae moventur ab externo motore, una occasione alterius. Insuper systema hoc aufert ab homine *libertatem ac meritum et demeritum*, quae sine dominio propriae operationis stare non possunt.

Q. Potestne sustineri systema *harmoniae praestabilitae Leibnitzii*?

R. Systema harmoniae praestabilitae sicut occasionalismus non admittit realem ac physicam unionem inter animam et corpus, ac *destruit* similiter *libertatem* humanae voluntatis, quum omnes appetitiones hominis essent juxta illud systema naturales et necessariae. Nullo igitur modo sustineri potest.

Q. Quid denique judicandum de systemate *influxus physici*?

R. Ex hoc systemate actiones *animae procederent* a principio substantialiter *diverso* ab eo, ex quo procederent actiones *corporis*, nulla actio esset communis animae et corpori, *nulla igitur actio*

compositi. Insuper per hoc systema renovatur error *Platonis*, concipientis unionem animae cum corpore, sicut unionem *motoris cum mobili*, quae unio non est essentialis, sed *dynamica* id est *accidentalis*. Ergo systema influxus physici sustineri non potest.

Q. Quomodo igitur probatur ratione, unionem animae humanae cum corpore esse *unionem substantialem*?

R. Probatur ex eo, quod unio substantialis fit per *formam substantialem*, quae recipitur in subiecto in potentia; cui per unionem ipsa haec forma substantialis *dat esse*, elevans sic ipsum ad *esse et operare commune ac specificum compositi*. Atqui talis est unio animae humanae cum corpore. Nam anima humana quae est forma substantialis, recipitur in corpore humano in potentia, tanquam in subiecto, et per istam unionem dat eidem subiecto *esse*, elevans ipsum ad *esse et operare commune ac specificum compositi*, id est hominis. Ergo unio animae humanae cum corpore est unio substantialis.

Q. Quomodo potest dici, animam esse formam corporis substantialem, et habere cum eo esse et operare commune, quum modus essendi et operandi animae sit longe *perfectior ac nobilior* quam corporis?

R. Anima humana ita per suam essentiam est forma corporis, cui *esse suum et operare* communicat, ut materiae tamen capacitatem *superexcedat*; unde sequitur, animam habere quasdam ope-

rationes *sibi proprias*, in quibus non communicant organa corporalia, scilicet *intelligere* et *velle*. Itaque secundum quod anima attingitur a materia corporali, quam ad suum *esse* et *operare* in homine elevat, dicitur *forma corporis*; secundum quod autem superat capacitatem receptivam materiae et habet operationes sibi proprias, dicitur, *spiritus* (1).

Q. Quomodo probatur animam humanam esse veram *formam substantialem corporis*?

R. Probatur argumento ex S. Thoma desumpto, quod ita proponitur: Ad hoc quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo necessaria sunt, nimirum quod forma sit *principium intrinsecum essendi* essentialiter ei, cujus est forma, id est principium quo aliquid *est* et denotatur *ens*; ex quo sequitur secundum, nempe quod materia et forma *conveniunt in uno esse compositi*. Atqui haec duo reperiuntur in unione animae rationalis cum corpore. Nam per unionem animae intellectualis corpus organicum *in potentia* fit *actu*, et convenit cum anima *in uno esse hominis*. Ergo anima intellectiva corpori unitur ut forma substantialis.

Q. Quaenam obijciuntur contra hanc doctrinam difficultates?

R. Obijciuntur sequentes:

1) Ex duabus substantiis actu existentibus non potest fieri unum essentiale. Sed anima

(1) Cfr. De Maria, Phil. Antropol. Pars II, qu. II, art. 3.

et corpus sunt duae substantiae existentes. Ergo ex corpore et anima non potest fieri unum essentiale, seu unio animae cum corpore non est substantialis;

2) Si anima humana esset forma corporis, compararetur ad corpus sicut forma ad materiam et actus ad potentiam. Sed forma et materia, actus et potentia sunt in eodem genere. Anima igitur humana esset in genere materiae sicut et corpus;

3) Anima humana est principium intellectivum. Atqui principium intellectivum nullius corporis est actus seu forma. Ergo anima humana non est forma corporis;

4) Non solum potentia intellectiva sed etiam a fortiori substantia intellectiva non potest esse corporis forma, Nam substantia intellectiva est nobilior et spiritualior sua potentia. Ergo substantia intellectiva forma corporis esse non potest;

5) Quod est per se subsistens, non potest esse forma corporis. Atqui anima humana est per se subsistens. Ergo non potest esse forma corporis;

6) Quod secundum se alicui convenit semper convenit. Atqui animae humanae non semper convenit esse corporis formam. Ergo neque per se convenit;

7) *Esse* animae est simplex, *esse* autem corporis resultat ex partibus quantitativis. Atqui idem *esse* non potest dici simplex et compositum.

Ergo anima non habet commune esse cum corpore in homine.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Respondet S. Thomas (1): « Corpus et anima non sunt duae substantiae actu existentes, sed ex iis duobus fit una substantia actu existens. Corpus enim hominis non est idem actu, praesente anima et absente; sed anima facit ipsum actu esse »;

Ad 2) Item S. Thomas (2): « Formam et materiam in eodem genere contineri non sic est verum, quasi utrumque sit species unius generis, sed quia sunt principia ejusdem speciei. Sic igitur substantia intellectiva et corpus, quae seorsum existentia, essent diversorum generum species, prout uniuntur, sunt unius generis principia »;

Ad 3) Anima humana non sua facultate intellectiva sed sua *substantia* informat corpus et potest informare, quia est substantia *incompleta* in ordine *speciei*

Ad 4) Substantia intellectiva non potest esse ita forma corporis, ut sit comprehensa et dependens a corpore. Atqui anima humana non est forma in materia corporali immersa, seu ab ea totaliter comprehensa propter suam perfectionem; ideoque quamvis anima secun-

(1) II Contr. gents. cap. 69, ad 1.

(2) Ibid. ad 2.

dum suam *essentiam* sit corporis forma, nihil tamen prohibet aliquam ejus virtutem non esse corporis actum;

Ad 5) Respondet S. Thomas (1): « Anima illud *esse*, in quo subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum; ita quod illud *esse*, quod est totius compositi, est etiam ipsius animae: quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes. Et propterea anima humana remanet in suo *esse*, destructo corpore; non autem aliae formae »;

Ad 6) Item respondet S. Thomas (2): « Secundum se convenit animae corpori uniri, sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum. Et sicut corpus leve manet quidem leve, cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum: ita anima humana *manet in suo esse*, quum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem »;

Ad 7) *Esse* animae est formaliter *simplex* sed virtualiter *multiplex* et *compositum*. Ergo potest secundum quod est multiplex, communicari cum corpore.

(1) I qu. 77, art. I, ad 5.

(2) Ibid. ad 6.

§ 2. — *De mutuo influxu animae
et corporis in homine.*

Q. Quaenam ante omnia tenenda sunt, quum de influxu mutuo et animae corporis agitur?

R. Tenenda sunt duo:

1) Animam et corpus uniri in uno esse substantiali compositi, quod est homo;

2) Omnes vires vitales quae in homine sunt, ab anima provenire, atque in essentia ipsius animae radicari. Duo haec principia patent ex iis quae in praecedentibus dicta sunt.

Q. Qualis est igitur influxus animae in corpus?

R. Anima vere ac physice et per se influit in corpus, quia vere, physice ac per se communicat ei *esse specificum* et humanum; corpus enim humanum non *dicitur* neque *est* nisi per animam.

Q. Qualis autem est influxus corporis in animam?

R. Corpus eo quod informatur ab anima, influit etiam aliquid in animam, quia mediante illud *esse*, quod ab anima accipit, *complet* naturam humanam in ratione *specifica*; id est facit, ut anima unita substantialiter corpori fiat *homo*.

Q. Influxus mutuus de quo huc usque sermo fuit, verificatur in ipsa unione, sed qualis est influxus post peractam unionem substantialem animae cum corpore?

R. Post peractam unionem substantialem animae cum corpore, quum sit ipsis *esse commune* in composito, sequitur esse etiam *communica-*

tionem actionum animae et corporis. Haec communicatio praesertim locum habet in omnibus actionibus, quae sunt formaliter compositi: ut sunt actiones vegetativae et sensitivae. Sed quia omnes actiones radicaliter ab anima profluunt, hinc est, quod potentiae sensitivae possunt influere in potentias intellectivas et vice versa. « Inde est » inquit S. Thomas, (1) « quod ex apprehensione animae transmutatur corpus secundum calorem et frigus, et quandoque usque ad sanitatem et aegritudinem, et usque ad mortem: Contingit enim aliquem ex gaudio vel tristitia, vel amore mortem incurrere... Et similiter est e converso, quod transmutatio corporis in animam redundat. Anima enim conjuncta corpori, ejus complexiones imitatur secundum amentiam, vel docilitatem et alia hujus modi... Similiter ex viribus superioribus fit redundantia in inferiores; ut quum ad motum voluntatis intensum, sequitur passio in sensuali appetitu, et ex intensa contemplatione retrahuntur vel impediuntur vires animales a suis actibus: et e converso ex viribus inferioribus fit redundantia in superiores, ut quum ex vehementia passionum, in sensuali appetitu existentium, obtenebratur ratio, ut judicet quasi simpliciter bonum id, circa quod homo per passionem afficitur ».

Q. Quaeenam est differentia inter influxum animae

(1) QQ. DD. De verit. qu. 26. De passionib. animae.

in corpus et inter influxum corporis in animam?

R. Haec est differentia, quod influxus animae in corpus est *physicus* et *per se*; influxus vero corporis in animam est quidem *physicus*, sed *non per se*, quia corpus et *esse* et *agere* habent non ex se, sed *ab anima*. Igitur *actio corporis* radicaliter *ab anima* fluit, ideoque non corpus ex se agere in animam, sed potius *anima corpori* substantialiter *unita*, agere in *seipsam* dicenda est.

Q. Quomodo autem explicant mutuuum influxum animae et corporis illi philosophi qui non admittunt unionem substantialem?

R. Philosophi non admittentes unionem substantialem student hunc influxum explicare unusquisque secundum systema, sed nullius explicatio sustineri potest.

Q. Quae est explicatio *Platonis*?

R. Plato ex sua opinione, qua animam corpori uniri existimat, sicut unitur *motor mobili*, deducit, animam per se agere *independenter* omnino a sensibus, et sensus agere *independenter* omnino ab anima. Id unum tantum concedit, ex immutatione facta in organis sensuum a sensibus, animam intellectivam quodam modo *excitari*, ut in seipsa species sensibilibus reproducat.

Q. Quomodo ostenditur falsitas hujus explicationis?

R. Ostenditur ex eo quod, admissa *Platonis* explicatione, duae naturae individuae completae

duoque haberentur individua in homine; unde impossibile esset, ut uni individuo ex.gr. Petro, tribuerentur actiones tum corporis tum animae, nam corpus et anima omnino independententer agerent. Quod patet esse falsum.

Q. Quomodo praesentatur iste influxus in systemate *Occasionalismi*?

R. Occasionalismus, a Malebranchio exhibitus, negat mutuum influxum dicens, *Deum agere in utroque*, sicut artista in duobus horologiis, quae sua actione facit inter se concordare.

Q. Quomodo refutatur sententia Occasionalismi?

R. Occasionalismum jam in Ontologia probavimus esse rejiciendum, utpote contrarium experientiae et conscientiae omnium; hic autem adjungimus explicationem ejus de actione animae et corporis in homine esse falsam, quia *destruit unitatem substantialem hominis*, ac *negat mutuum influxum* animae et corporis, quod est contra apertissimum conscientiae testimonium.

Q. Numquid idem valet de explicatione systematis *Harmoniae praestabilitae* Leibnitzii?

R. Quum in systemate *Harmoniae praestabilitae unitas specifica* hominis aperte *negetur*, atque anima et corpus *sine ulla mutua dependentia* agere dicantur, sequentes unice praestabilitam a Deo harmoniam, systema hoc sustineri non potest; sicut jam de Occasionalismo dictum est. Insuper notandum, in his systematibus *libertatem humanam de medio tolli*, quod evidenter falsum est.

Q. Quae denique explicatio datur in systemate *influxus physici*?

R. In systemate influxus physici anima et corpus considerantur ut *duae substantiae completae*, una agens in alteram. Nulla igitur, juxta hoc systema, esset actio communis in composito. Quod *renovat opinionem Platonis* de actione motoris in mobile, quae opinio jam supra rejecta est ut falsa.

CAPUT II. — DE UNITATE ANIMAE IN HOMINE.

Q. Quatenam considerata sunt de unitate animae in homine?

R. Consideranda sunt tria:

1) De multiplicatione animarum juxta individua;

2) De unitate animae in individuo humano;

3) De tempore creationis et infusionis animae humanae in corpore.

§ 1. — *Animae rationales multiplicantur juxta individua.*

Q. Quomodo intelligitur haec propositio, animas multiplicari juxta individua?

R. Intelligitur eo sensu, quod anima non sit una in omnibus individuis naturae humanae, sed *singulae animae sunt in singulis individuis.*

Q. Quomodo ostenditur animas humanas multiplicari in singulis individuis?

R. Ostenditur ex eo, quod anima humana, quum

sit *forma substantialis*, quae in individuis est principium *essendi* et *unitatis*, non potest diversa et multiplicia entia constituere, nisi et ipsa multiplex sit, id est, multiplicata juxta multitudinem individuorum. Si enim *una* tantum esset, *unum tantum ens* constitueret, et consequenter omnes homines non essent nisi *unus homo*.

Q. Quinam protulit assertionem, dari in hominibus *unicum* intellectum seu *unicam animam intellectivam*?

R. Tale commentum protulit *Averroës* (1120-1198), philosophus arabus, Cordubae in Hispania natus, qui diffusa commentaria in opera Aristotelis scripsit. Cujus tamen errorem refutavit *S. Thomas* in Opusc. *De unitate intellectus contra Averroistas*.

Q. Numquid secuti sunt Philosophum arabum alii scriptores?

R. Averrois errorem renovasse fertur *Pomponatius* saeculo XV; nostro autem saeculo docuerunt illum idealismi et panteismi fautores, *Fichte*, *Schelling*, *Hegel*, eorumque sectatores ponentes, ut *unicam realitatem*, aut *rò ego purum*, aut *identitatem absolutam subjecti cogitantis et objecti cogitati*.

Q. Extatne de hoc errore aliqua definitivo Ecclesiae Catholicae?

R. Error de unico intellecto humano seu de una anima intellectiva in omnibus *damnatus* fuit, ut *haereticus*, a Concilio Lateranensi V sub Leone X

his verbis: « Hoc approbante sacro Concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus et haec in dubium vertentes; quum illa non solum vere, per se, et essentialiter humani corporis forma existat... verum et immortalis, et pro corporum quibus infunditur multitudine, singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda sit ».

Q. Numquid alia etiam quaestio agitabatur in scholis circa multiplicationem animarum in singulis individuis?

R. Agitabatur in scholis inter S. Thoman et Scotum quaestio de *ratione* et *modo*, ipsius multiplicationis et distinctionis animarum.

Q. Quatenus est in hac quaestione doctrina S. Thomae et quae Scoti?

R. S. Thomas docet, animam individuari et multiplicari numerice per suam *essentiam*, habentem *ordinem* transcendentalem ad corpus, in quo tanquam in subjecto suae informationis *recipitur*. Scotus autem, juxta suam de individuatione doctrinam, profitetur, animam humanam individuari sua propria *haecceitate*.

Q. Quatenus sententia videtur esse vera?

R. Sententia S. Thomae videtur esse vera. Nam multiplicitas denotat res actu diversas. Si vero multiplicitas procedit a forma, prout est a forma, habetur diversitas specifica, id est multiplicatur species. Si autem diversitas oritur a forma, non prout est forma, sed prout est *huic receptivo*

commensurata, tunc habetur *diversitas secundum numerum*. Ex ipsa verba S. Thomae (1), in hac quaestione: « Non quaelibet formarum diversitas facit diversitatem secundum speciem, sed solum illa, quae est secundum principia formalia, vel secundum diversam rationem formae; constat enim, quod alia est essentia formae huius ignis et illius, nec tamen est alius ignis et alia forma secundum speciem. Multitudo igitur animarum, a corporibus separatarum, consequitur quidem diversitatem formarum secundum substantiam, quia alia est substantia huius et alius; non tamen ista diversitas procedit ex diversitate principiorum essentialium ipsius animae, nec est secundum diversam rationem ipsius animae, sed est secundum diversam *commensationem ipsarum ad corpora*; haec enim anima est commensurata huic corpori, et non alii ».

§ 2. — *De unitate animae in individuo humano.*

- Q.* Quum in omni humano individuo triplex sit vitae gradus, *vegetativus*, *sensitivus* et *intellectivus* quaeritur utrum in homine sint *tres* diversae animae an *una* tantum?
- K.* In unoquoque homine est *una sola anima* intellectiva, quae ut forma nobilior, communicat corpori id, quod formae inferiores tribuunt et aliquid amplius, ita ut corpus hominis *per*

.1) Contr. gent. Lib. II, cap. 81.

per animam intellectivam sit vivum, sentiens et humanum.

Q. Quomodo profert hanc doctrinam S. Thomas?

R. En verba Doctoris Angelici (1): « Forma perfectior dat materiae quidquid dabat forma inferior et adhuc amplius. Unde anima rationalis dat corpori humano quidquid dat anima sensibilis brutis, vegetabilis plantis, et ulterius aliquid et propter hoc ipsa est in homine et vegetabilis et sensibilis et rationalis.

Q. Numquid omnes philosophi semper ita opinabantur?

R. Diversi philosophi, tum veteres tum recentes, erroneas profitebantur opiniones de unitate animae in individuo humano.

Q. Qui sunt inter veteres et quae eorum opiniones?

R. Inter veteres *Plato triplicem* finxit *animam*, cujus principatum id est rationem in *cerebro* collocavit, animam sensitivam autem *cordi* affixit, vegetativam denique reposuit in *jecore*. Quem errorem Aristoteles refutavit, atque animam humanam definivit: *id quo vivimus, sentimus, movemur et intelligimus primo*. *Manichaei* duas admiserunt in homine *animas*, bonam unam alteram malam. *Apollinaristae* dicebant, hominem compositum esse ex *corpore*, *anima* et *ratione*. Errores Manichaeorum et Apollinaristarum refutati sunt a S. S. Patribus et damnati a Conciliis praesertim a Constan-

(1) QQ. DD. De anima, a. 11.

tinopolitano VIII. Postea *Guilielmus Lame-
rensis*, professor Oxoniensis, qui S. Thomam
impugnavit in opere: *Correctorium Operum Fr.
Thomae* (1284), docuit in homine *praeter* animam
intellectivam dari *animam sensitivam*. Nec prae-
termittendus *Guilielmus Ockamus* (1270-1347)
qui item *duas* in homine *animas* esse affirmavit,
quam sententiam secuti sunt *Baco a Verulamio*
et *Gassendus*.

Q. Qui autem sunt *recentiores philosophi*, errantes
circa unitatem animae?

R. *Cartesius* et *Cartesiani*, admittentes animam
intellectivam, *negant* ab ea procedere *vitam*
corporis, quam repetendam dicunt vel ab ipsa
materia, vel ab alio *principio vitali*, ab anima
rationali omnino *distincto*. Similiter *Günther*
professor Wratislaviensis ejusque discipulus
Baltzer, renovarunt istos errores dicentes, *sen-
sibilitatem* vel saltem *vitam* in homine *non*
profluere ab anima, sed esse *materiae evolutionem*,
ideoque hominem esse *synthesim* cujusdam
antithesis, scilicet *compositum ex spiritu et*
physi; *physim* autem dicebant esse *corpus or-
ganicum* cum *vita sensitiva*, independens ab
anima intellectiva. Qui ultimi errores *reprobati*
sunt a Pio IX P. M. in litteris datis 30 aprilis
1860 ad Episcopum Wratislaviensem.

Q. Quomodo probatur unitas animae humanae cum
triplici gradu vitae, vegetativae, sensitivae et
intellectivae?

R. Probatur duplici argumento, nempe ex *composi-*

tione substantiali hominis et ex operationibus ejus.

Q. Quomodo probatur ex *compositione substantiali*?

R. Probatur ita: Si in homine essent tria principia formalia, per essentiam diversa, homo esset *aggregatum* plurium entium actu, ideoque *unum per accidens*. Atqui homo non est aggregatum triplicis substantiae, vegetativae, sensitivae et intellectivae, sed est *una substantia* composita. Ergo in homine est admittendum unicum formale principium, quo intelligit, sentit et vegetat. Quod breviter ita enuntiat S. Thomas (1): « Ab eodem aliquid habet *esse* et *unitatem*: unum enim consequitur ad ens. Quum igitur a forma unaquaque res habeat *esse*, a forma etiam habebit *unitatem*. Si igitur in homine ponerentur plures animae, sicut diversae formae, homo non erit unum sed plura ».

Q. Quomodo autem probatur idem ex operationibus hominis?

R. Probatur hoc modo: In operationibus triplicis vitae in homine tanta est ad invicem *dependentia*, ut intensitas unius actionis minuat, et nonnunquam *omnino impedit* operationem alterius vitae. Sed hoc esset inexplicabile, si principium actionum non esset per essentiam unum. Ergo unitas principii vitalis in homine est ponenda. Quod ita exprimitur a S. Thoma(2):

(1) Cont. gent. Lib. II. cap. 58.

(2) QQ. DD. De anima, a 11.

« Quum operatio unius potentiae fuerit intensa, impeditur alterius operatio et e contra fit redundantia ab una potentia in aliam, quod non esset, nisi omnes potentiae in una essentia animae radicarentur ».

Q. Quaenam huic doctrinae opponi solent difficultates?

R. Opponi solent difficultates sequentes:

1) Idem non potest esse ab intrinseco et ab extrinseco. Atqui anima rationalis est ab extrinseco per creationem, anima vero sensibilis et vegetabilis est ab intrinseco, id est per virtutem seminis. Ergo substantia animae intellectivae differt in homine ab anima sensitiva et vegetabili;

2) Homo et equus conveniunt in genere animalis. Atqui anima sensibilis in equo non est rationalis. Ergo neque in homine;

3) Si eadem est substantia animae rationalis, sensibilis et vegetabilis, anima separata a corpore retinebit vires sensitivas et vegetativas. Atqui anima separata has vires non conservat. Ergo anima rationalis diversa est ab anima sensitiva et vegetabili;

4) In constituenda specie genus sumitur a materia, differentia autem a forma. Sed in homine differentia rationalis sumitur ab anima intellectiva, et genus animalis ab anima sensitiva. Ergo anima sensitiva in homine differt ab anima intellectiva;

5) Si tres animae essent idem secundum

essentiam in homine, in quacunque parte esset una, deberet esse et altera. Atqui hoc est falsum, quum in ossibus sit anima vegetabilis, quia nutriuntur, non autem sensibilis, quia sine sensu sunt. Ergo anima vegetabilis, sensibilis et intellectiva non sunt idem;

6) Duo actus inter se pugnantes non possunt eidem animae simul inesse. Atqui actus appetitus sensitivi saepe pugnat cum actu appetitus rationalis. Ergo anima sensitiva differt ab anima rationali in homine;

7) Si in homine esset solum anima intellectiva, homo non generaret hominem, quia *esse* viventis, consequens animam intellectivam, non procedit a parentibus. Ergo praeter intellectivam admittenda est alia anima sensitiva.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Anima vegetabilis et sensitiva in plantis et in brutis est ab intrinseco, non autem in homine; in quo anima quae est simul intellectiva, sensitiva et vegetativa est ab extrinseco, id est a Creatore;

Ad 2) Animal, in quantum animal, neque est rationale neque irrationale. Sed animal rationale est homo. Animal vero irrationale est brutum. In hoc ergo homo et equus conveniunt quod uterque habet animam. Sed haec est differentia quod anima equi est sensibilis tantum id est irrationalis, anima autem hominis est rationalis, id est intellectualis simul et sensibilis;

Ad 3) Anima separata retinebit vires sensitivas et vegetativas *in radice*, id est, destructo corpore, potentiae illae non manent actu in anima sed manent in anima *virtute*, sicut in principio vel radice;

Ad 4) Quum anima intellectiva virtute contineat id quod sensitiva habet, potest seorsum ratio considerare id quod pertinet ad virtutem sensitivae, quasi quoddam imperfectum et materiale; et quia hoc invenit commune homini et aliis animalibus, ex hoc rationem generis format; id vero in quo anima intellectiva sensitivam excedit, accipit quasi formale et completivum, et ex hoc format differentiam hominis (1). Consideratio igitur rationis non facit animam actu multiplicem;

Ad 5) Anima per essentiam, qua informat corpus, est in toto corpore praesens. Sed secundum operationem non potest exerceri nisi in organo proportionato, et hoc non solum in vegetativis sed in sensitivis, et sic homo, videt per oculus, audit per aures, etc. Ergo licet in ossibus homo non sentiat, nihil prohibet, quominus anima vegetativa, sensitiva et intellectiva sint idem;

Ad 6) Non possunt duo actus pugnantes eidem animae simul inesse *immediate*, sed possunt inesse in diversis potentiis ratione objecti vel termini; quatenus nempe in idem objectum opposito modo feruntur;

(1) S. Thom. I p. qu. 76, a 3, ad 4.

Ad 7) *Esse* viventis quod acquiritur ab homine per generationem, sequitur quidem *animam intellectivam* quae procedit a Creatore, sed a parentibus disponitur materia apta ad receptionem hujus *esse*, quo fit compositum seu homo. Et hoc sufficit ad rationem generationis a parentibus; quia per hoc generatum consequitur formam similem generanti. Non autem oportet, quod generans sit *causa ipsius formae*, sicut fit in formis materialibus, quae non habent suam subsistentiam.

Q. Numquid, anima intellectiva in homine, excludendo omnem aliam animam, excludit etiam aliam *formam substantialem*?

R. Juxta S. Thomam (1), in quolibet humano individuo non est alia forma substantialis praeter animam intellectivam, nam « per eam homo non solum est *homo*, sed et *animal* et *vivum* et *corpus* et *substantia* et *ens* ». Anima igitur rationalis est forma substantialis corporis, et immediate informat non corpus ab alia forma constitutum in genere substantiae, sed *materiam primam*, quae in genere entis est *mera potentia* realis et per unionem anima facit eam *esse actu*, ita ut sit et *ens* et *substantia* et *corpus* et *vivum* et *animal* et *homo*.

Q. Numquid omnes philosophi profitentur hanc doctrinam?

R. Doctrina haec, a S. Thoma et Scholasticis ex-

(1) QQ. DD. De spirit. creaturis a 3.

posita, tum inter veteres, tum inter recentiores nonnullos impugnatores habuit. Inter veteres nominantur *Stoici*, quos secutus est *Avicenna* et *Henricus Gandavensis*. Quibus adjunctus est *Scotus* et *Cartesiani*.

Q. Quae est doctrina *Stoicorum*, *Avicennae* atque *Henrici Gandavensis*?

R. *Stoici*, ut testatur *Simplicius* in qualibet re naturali ponebant quandam formam corporeitatis inseparabilem a materia et disponentem ad formam specificam. Quam sententiam amplexus est et explicavit *Avicenna*. *Henricus Gandavensis* asseruit in viventibus, praeter formam qua corpus vivit, admittendam esse aliam formam qua corpus constituitur in esse corporis; ideoque in homine praeter animam intellectivam dari aliam formam corporis independentem ab anima.

Q. Quid autem docuit *Scotus*?

R. *Scotus* docuit similiter, in corporibus viventibus esse formam corporeitatis vel mixtionis vel organicam, a principio vitali distinctam. Unde sententia haec portat communiter nomen *Scoti*. Juxta hanc *Scoti* sententiam corpus organicum est subjectum, quod recipit ab anima esse viventis; quum e contrario, juxta sententiam *S. Thomae* et communem *Scholasticorum*, materia prima est subjectum, quod informatur ab anima, et recipit ab ea primum esse corporis.

Q. Quomodo declarant *Cartesiani* doctrinam suam?

R. *Cartesiani* non admittunt compositionem mate-

riae et formae, sed contendunt « corpus informari ab anima » nihil aliud significare, nisi quod anima corpus *pervadat* suasque vires viribus corporis *associet*. Alii autem dicunt, animam et corpus esse *substantias completas*, licet sint *naturae incompletae*; ideoque ex unione non resultare unicam substantiam sed *unicam naturam*, quia unicum operandi principium; quod resultat ex *modo* quem anima corpori tribuit, et quo corpus formaliter vivit.

Q. Estne fundata sententia Scoti?

R. Sententia Scoti dicenda est *non fundata* et prorsus *inutilis*. Nam si anima intellectiva communicare potest materiae, quod potest anima sensitiva brutorum et anima vegetativa plantarum, profecto poterat ei communicari etiam id quod ipsi tribueret forma corporeitatis. Ait enim S. Thomas (1): « Sicut ipsa continet virtute animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola *quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt* ».

Q. Quid dicendum de assertionibus Cartesianorum?

R. Dicendum, istas assertiones sustineri non posse. Nam si per animam corpori jam *constituto* in suo esse, advenit *esse viventis*, anima non communicat corpori *esse substantiale* sed *accidentale*, quod est falsum. Neque sustineri potest assertio aliorum, corpus esse completum in

(1) I p. qu. 76, a 4.

ratione *substantiae* sed non in ratione *naturae*, ideoque compleri per unionem in ratione *naturae*, id est principii operationis. Nam *natura* re non differt quidquam ab ipsa *essentia* seu *substantia* rei, unde intelligi nequit quomodo aliquid possit esse incompletum in ratione *naturae*, quin simul intelligatur esse incompletum in ratione *substantiae*.

Q. Quomodo probatur contra istos adversarios *unitas formae substantialis* in homine?

R. Probatur ex unitate entis in homine et sic proponitur argumentum: Homo est ens *per se* et simpliciter *unum*. Sed si in homine praeter animam intellectivam esset alia forma *substantialis*, homo non esset ens *per se* et simpliciter *unum*, sed *unum per accidens*, seu *unum per aggregationem* plurium entium. Ergo in homine non est nisi *una sola* forma *substantialis* id est anima intellectiva.

Q. Quomodo ipse S. Thomas, probat eandem veritatem ex ratione formae *substantialis* et *accidental*is?

R. Argumentum a S. Thoma (1) sic proponitur: « Haec est differentia formae *substantialis* ad formam *accidentalem*, quod forma *accidental*is non facit ens actu simpliciter, sed ens actu tale vel tantum. Forma autem *substantialis* non advenit subjecto, jam praexistenti in actu, sed existenti in potentia tantum,

(1) De anima, lib. II, lect. 1.

scilicet materiae primae. Ex quo patet, quod impossibile est esse unius rei plures formas substantiales, quia prima faceret ens actu simpliciter, et omnes aliae advenirent subjecto jam existenti in actu; non enim facerent esse simpliciter, sed secundum quid ».

Q. Quae opponuntur huic doctrinae difficultates?

R. Opponuntur communiter sequentes:

1) Ab Aristotele definitur anima: Actus corporis physici organici, potentia vitam habentis. Atqui corpus organicum non est nisi per aliquam formam. Ergo corpus hominis independenter ab anima habet suam formam;

2) Nemo dat quod non habet. Atqui anima non habet corporeitatem, quia est spiritualis. Ergo corpus non recipit ab anima suum esse corporis;

3) Si anima intellectiva uniretur materiae nudaе, diversus actus non haberet diversam potentiam. Atqui quilibet actus habet suam proportionatam potentiam. Ergo anima non unitur materiae primae;

4) In homine sunt partes diversae speciei, ut oculus, manus, caro ossa. Atqui res diversae speciei non possunt informari unica forma. Ergo praeter animam sunt in homine aliae formae substantiales;

5) Si anima intellectiva esset unica in homine, deberet ei succedere, quando ipsa per mortem a corpore discedit, forma cadaverica. Atqui haec forma nequit admitti, quia non potest as-

signari causa eam producens. Ergo in homine praeter animam intellectivam habetur forma corporis mixti;

6) Docet catholica fides, post consecrationem esse S. S-um. Corpus D. N. J. Ch., sub specie panis vi verborum, et item S. S. Sanguinem sub specie vini. Animam vero sub utraque specie existere per concomitantiam. Atqui si unica esset in homine forma substantialis, anima dans esse corpori, deberet esse sub specie panis vi verborum, quod est contra doctrinam Concilii. Ergo non est unica forma substantialis in homine;

7) In triduo mortis Corpus Christi fuit idem numero. Ergo retinuit eandem numero formam. quae certe non erat anima. Ergo praeter animam est alia forma substantialis in homine.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Respondetur cum S. Thoma (1), in illa definitione Aristotelis comparari animam ad subjectum ab ipsa anima formatum, non ad subjectum informe, ideoque in eo cujus dicitur actus ipsa anima includitur; quemadmodum lux dicitur actus lucidi, licet non sit lucidum sine luce, sed per ipsam lucem;

Ad 2) Anima non habet formaliter id quod habet compositum, sed habet virtualiter, id est potest esse actus subjecti, ex cujus unione re-

(1) I p. qu. 76, a. 4, ad 1.

sultat suppositum formaliter sensitivum, nutritivum et corporeum;

Ad 3) Anima unitur materiae primae, quae tamen est sub privatione posita, id est non tam nuda, ut apta non sit ad recipiendos diversos actus ab anima, quae elevat eam ad esse hominis, et successive ad perfectionem speciei;

Ad 4) Respondet S. Thomas (1): « Pars animalis ut oculus, caro, os non sunt in specie, sed totum; et ideo non potest dici proprie loquendo, quod sint diversarum specierum, sed quod sint diversarum dispositionum »;

Ad 5) Sicut in generatione hominis natura procedit paulatim, per gradualem explicationem et elevationem elementi materialis per animam ad perfectionem corporis humani; ita etiam in corruptione, ordine inverso, corpus separatum ab anima tendit gradatim ad dissolutionem in formas imperfectas elementorum. Causa autem producens formam cadaveris est eadem quae causat mortem, id est separatio animae a corpore.

Elementa enim quae amplius non continentur principio vitali, sub actione agentium naturalium tendunt ad primitivas formas recuperandas, unde naturaliter habetur successiva resolutio in elementa, sicut conspicitur in forma corporis mortui et postea putrefacti;

Ad 6) Ecclesia non docet S. S. Corpus D. N. J. Ch. vi verborum consecrationis, esse

(1) I p. qu. 76, a. 5, ad 3.

sine anima sub specie panis; sed, licet vi verborum quae in consecratione proferuntur, sub specie panis sit Corpus et sub specie vini SS. Sanguinis Christi, tamen quum sint Corpus et Sanguinis Christi *viventis*, per consecrationem, est etiam sub utraque specie *anima Christi*. Ex quo patet, juxta doctrinam Ecclesiae, Corpus et Sanguinem Christi, qui est vivens, non esse sine anima. Non est ergo contra doctrinam Ecclesiae et Concilii, anima humanam esse unicam formam substantialem hominis;

Ad 7) Respondent S. Thomas (1): « Corpus Christi in triduo mortis non fuit idem numero *formaliter* sed *materialiter* et ratione *suppositi*. Non fuit idem numero formaliter, quia non fuit totaliter idem quum vita sit aliquid de essentia corporis viventis, unde consequens est, quod corpus quod desinit esse vivum, non totaliter idem remaneat. Fuit vero *materialiter* et *ratione suppositi* idem, quia nullo addito fuit, et quia vivum et mortuum fuit *suppositi* idem, id est non habuit aliam hypostasim vivum et mortuum praeter hypostasi Verbi Dei ». Quum igitur non fuerit, formaliter idem, non retinuit *eamdem formam* mortuus, quia anima fuit separata.

§ 3. — *De tempore creationis et infusionis animae humanae in corpus.*

Q. Quando creantur animae humanae?

R. Communis est doctrina philosophorum catholi-

(1) P. III, qu. 1, a. 5.

corum, animas intellectivas tunc creari a Deo, quando corporibus uniuntur. Sententia haec conformis est doctrinae catholicae, ut patet ex libro *De Eccles. Dogm.* cap. XVIII ubi dicitur: « Simul anima creatur cum corpore » et ex decreto Concilii Lateranensi sub Leone X, in quo anima intellectiva dicitur *pro corporum multitudine* singulariter multiplicabilis, multiplicata et multiplicanda.

Q. Quanam fuerunt in hac quaestione sententiae aliorum philosophorum?

R. Philosophi, qui erroneas in hac quaestione emisserunt sententias, sunt praecipue *Pythagoras, Plato, Origenes, Plotinus, Averroës, Leibnitzius.*

Q. Quae fuerunt in hac re sententiae singulorum?

R. Pythagoras et Plato opinabantur, animas intellectivas extitisse *ab aeterno*, vitamque beatam egisse, sed ob admissa scelera fuisse in corpora, sicut in carceres *detrusas*. Plotinus docuit, animas ante corpora extitisse et *ob desiderium materiae* in corpora dilapsas esse.

Origines consentit cum Platone, *de punitione* animarum pro delictis commissis, sed animas *a Deo creatas* docuit.

Apud Aegyptios vigeat opinio *transmigrationis* animarum de uno corpore humano in aliud, vel in bestias et plantas quae graece *metempsicosis* vocatur, et ab Aegyptiis ad philosophos graecos transiit.

Leibnitzius docuit etiam praeexistentiam animarum, dicens animas omnes *simul cum mundo*

a Deo creatas fuisse et organicis quibusdam corpusculis fuisse affixas. Quum vero decursu temporis corpuscula illa evolvuntur, fiuntque humana corpora, tunc constituuntur homines. Quae tamen hypothesis sicut et metempsychosis omnino est arbitraria nulloque nititur rationali fundamento.

- Q. Quomodo ostenditur, opiniones Pythagorae, Platonis atque Origenis sustineri non posse?*
- R. Ostenditur ex eo quod, si anima non esset naturaliter ordinata ad corpus informandum, sed propter aliquod scelus in corpus tamquam in carcerem detrusa, unio ejus cum corpore esset violenta et non naturalis, et homo compositus ex anima et corpore esset quid innaturale, quod patet esse falsum.*
- Q. Potestne directe probari, animas creari a Deo, ut corpora humana informant?*
- R. Potest probari sic: Quod a Deo immediate procedit, debet juxta naturae ordinem perfectum esse. Atqui animae humanae creantur a Deo ut substantiae incompletae in ordine speciei, agentes corpore ad complementum speciei suae acquirendum. Ergo animae creantur a Deo ad unionem cum corporibus, ut cum ipsis speciem completam efforment.*
- Q. Numquid anima unitur corpori statim ac fetus vivere incipit, vel tum demum postquam ad congruum organismum humani corporis jam pervenit?*
- R. Circa hanc quaestionem duplex datur sententia*

Prima tenet, animam rationalem a Deo creari atque infundi corpori *statim ac fetus vivere incipit*. Altera autem asserit, animam humanam tunc creari et corpori infundi, quum corpus post diversas et successivas substantiales mutationes seu generationes *evectum sit ad debitum organismum corporis humani*.

Q. Quinam sequuntur primam sententiam et qui secundam?

R. *Prima* sententia communior est *recentibus* et saeculis elapsis a facultatibus Viennensi, Parisiensi, Pragensi aliisque declarata est indubitata et segura. Quam secuti sunt varii catholici physiologi et philosophi etiam Thomistae ut Gondin et Card. Gonzalez. *Secunda* sententia est Aristotelis, quam amplexati sunt plures Scholastici cum S. Thoma. Ex recentioribus defendunt eam Liberatore, Vincentius Santi, Vincentius Livenzani, De Maria et alii.

Q. Quaenam ex duabus sententiis videtur probabilior?

R. *Probabilior* videtur nobis *sententia prima*. Nam, ut recte animadvertit doctissimus Dr. D. Frèdault (1), admissa in fetu successione animarum, ut vult Aristoteles, deberemus habere successivas corruptiones et generationes in fetu ipso quae corruptiones et generationes non datur. Insuper si anima rationalis sufficit ad omnia per totum vitae cursum, sufficere etiam debet

(1) *Traité d'Antropologie*, Lib. VI, c. 1.

ab origine ad primitivam formationem corporis humani. Non videtur denique necessarium ponere plures formas substantiales inferiores, licet successivas et transeuntes in homine, neque plures generationes ac corruptiones ad praeparandam congruentem materiam (ut dicunt tenentes oppositam sententiam), animae rationalis, quum materia seminis humani sit de homine, et consequenter materia proportionata ad recipiendam formam substantialem hominis. Forma autem substantialis hominis, quae est anima rationalis, non solum dat esse et vitam fetui humano, sed quum habeat in se virtutem vegetativam, sensitivam et intellectivam, operatione sua format sibi in eo primo organismum humanum et postea gradatim, pars materialis compositi, quae ab anima informatur, elevatur successive per ultiores operationes vegetativas, sensitivas et intellectivas ad perfectionem specificam compositi humani. Fetus igitur humanus non est dicendus habere primo formam, seu animam vegetativam, et postea sensitivam, quia in hoc casu non esset fetus humanus sed planta et brutum; potius dicendus est habere *formam humanam* seu animam rationalem, quae tamen est *in via* ad formandum ex humano composito materialiter *imperfecto*, compositum hominis *specifice perfectum*. Quae sententia videtur etiam magis conformis esse doctrinae Ecclesiae Catholicae de Immaculata Conceptione B. M. Virginis. Nam Beatam Virginem

Mariam in primo conceptionis suae instanti, ab originalis peccati labe praeservatam immunem profiteamur. Ex quo patet, B. V. Mariam, jam in primo conceptionis suae instanti animal rationalem habuisse.

CAPUT III. — DE SEDE ANIMAE.

§ 1. — *Quomodo anima est in corpore.*

Q. Quibus modis natura aliqua potest esse in loco?

R. Spectando diversas naturas, ipsae tripliciter dicuntur esse in loco id est:

1) *Circumscriptive*;

2) *Definitive*;

3) *Repletive*.

Q. Quid significat, naturam aliquam esse in loco *circumscriptive*?

R. *Circumscriptive* dicitur natura aliqua esse in loco, quando ita locum occupat, ut per diversa partes suae substantiae *totidem loci partibus respondeat*, et ideo dicitur etiam loco *commensurata*, vel esse in loco *localiter*. Quae praesentia competit solis corporibus.

Q. Quid autem significat, naturam aliquam esse in loco *definitive*?

R. *Definitive* esse in loco, significat naturam aliquam esse *totam in toto loco* et *totam in qualibet loci parte*, non tamen esse extra hunc locum. Ita praesentem esse, dicitur etiam *non localiter*, et competit spiritibus creatis.

Q. Quid denique significat, naturam esse in loco *repletive*?

R. *Repletive* dicitur esse natura in loco, quando tota sic occupat totum locum et omnes loci partes, ut illo non *definiatur*, sed *ad omnia loca extendatur*. Quae praesentia non competit nisi *soli Deo*.

Q. Quibus modis aliquid potest esse *totum*?

R. Totalitas triplex distinguitur nempe:

1) *quantitativa*;

2) *essentialis*;

3) *virtualis* seu *potestativa*.

Q. Quae dicitur totalitas *quantitativa*?

R. Totalitas *quantitativa* est ea, qua aliquod dicitur *quantum*, id est quod dividi potest in partes quantitatis. Haec totalitas solummodo tribui potest *per accidens* quibusdam *formis*, nempe illis quae coextenduntur quantitati, atque ita *per accidens* dividuntur divisione quantitatis, sicut ex. gr. albedo divisione superficiei. Haec totalitas animae humanae non competit, quia ipsa est forma perfectissima et postulat in suo perfectibili, partium dissimilitudinem in mirae organorum varietate.

Q. Quaenam autem dicitur totalitas *essentialis*?

R. Totalitas *essentialis* respicit perfectionem essentialiae et speciei, et ipsi respondent partes *essentiale*, vel *intentionales*, ut genus differentia; vel *reales* ut materia et forma.

Q. Quae denique dicitur totalitas *virtualis* seu *potestativa*?

R. *Totalitas virtualis seu potestativa* dicitur ea, cui respondent partes potestatis et virtutis uti totum concretum ex variis animae potentiis.

Q. Quid significat esse in aliquo loco secundum *totaliter suae essentiae*?

R. Significat naturam aliquam esse in aliquo loco *cum tota sua essentia seu substantia physice sumpta*. Ita ex. gr. sum secundum totalitatem meae essentiae in loco in quo nunc existo.

Q. Quid significat esse in aliquo loco *per virtutem*?

R. Esse in aliquo per virtutem significat, naturam aliquam *agere in eo loco quocumque modo*. Si vero in hoc loco omnem suam virtutem quam habet explicat, tunc dicitur esse in eo loco *secundum totalitatem suae virtutis*.

Q. Quid significat denique esse in aliquo loco *secundum totalitatem praesentiae*?

R. Secundum *totalitatem praesentiae*, dicitur aliquid esse in aliquo loco, quando locus iste est *totaliter in conspectu ejus*.

Q. Numquid anima est tota in corpore per *totalitatem suae praesentiae*?

R. Nullum dubium, animam esse in corpore per *totalitatem suae praesentiae*, quia totum corpus est ipsi praesens, ipsa corpus vivificat, sentit et animadvertit quid in ipso agatur.

Q. Numquid anima est in qualibet corporis parte per *totalitatem suae virtutis*?

R. Anima est in qualibet parte corporis *per aliquam suam virtutem*, sed non per *totalitatem suae vir-*

tutis. Nam anima totum quidem corpus vivificat, sed non singulis partibus virtutes omnes quibus praedita est, explicat, sed videt oculis, audit auribus, etc.

§ 2. — *Anima est in toto corpore
et in qualibet ejus parte.*

Q. Quomodo probatur animam humanam esse in toto corpore?

R. Probatur ex eo quod anima sit *forma corporis*, et ex *conscientiae testimonio*.

Q. Unde per *rationem formae* corporis potest ostendi, animam esse in toto corpore?

R. Ostenditur sic: Anima est forma substantialis corporis humani. Non autem est forma substantialis unius vel alterius partis, sed totium corporis quod ex diversis partibus naturaliter coalescit. Atqui forma substantialis est necessario in toto subjecto cujus est forma, secus non toti daret esse, nec cum subjecto unam solam componeret naturam. Ergo anima humana est tota in toto corpore.

Q. Quomodo idem ostenditur ex *conscientiae testimonio*?

R. Ostenditur ex eo quod nos sensationes quas animadvertimus in nobis, *scimus statim ubi sint*, in qua parte causantur, ut ex gr. dolorem in pede, lucem in oculo, vocem in aure etc. Id autem nullo modo esset, si anima existeret in una solum determinata parte corporis, quia tunc sentiretur tantum in illa determinata parte.

Q. Numquid anima est etiam *tota in qualibet parte corporis*?

R. Anima *totalitate essentiae* suae est etiam *tota in qualibet parte corporis*. Nam anima humana substantia sua *essentialiter simplex est*. Atqui substantia essentialiter simplex, *ubi est, tota est totalitate essentiae suae*, non enim habet partes ut possit esse partialiter hic et illic. Ergo anima humana est tota in toto corpore et tota in qualibet parte corporis.

Q. Numquid omnes philosophi hanc tenet sententiam?

R. Hanc sententiam tenent unanimiter omnes philosophi Scholastici. Qui autem ex non Scholasticis huic doctrinae non consentiunt, diversas proferunt opiniones. Quid ex antiquis senserit *Plato*, jam in superioribus dictum est. *Plutarchus* autem narrat, ex antiquis philosophis, quosdam collocasse animam in *sanguine*, alios in *corde*, alios in *capite*, alios in aliis corporis partibus.

Apud recentiores communiter valet opinio animam esse *in cerebro*, aut in una vel altera *cerebri parte*. Quas opiniones, ex eo quod supra dictum est, satis patet esse falsas.

Q. Unde isti philosophi tales falsas opiniones confixerunt?

R. S. Thomas (1) sic assignat causas harum opinionum: « Hujus positionis causa fuit duplex

(1) I p. dixt. VIII, qu. 5, a. 3.

falsa imaginatio. Una est, quia imaginati sunt, animam esse in corpore sicut in loco, ac si tantum esset motor et non forma, sicut est nauta in navi. Alia est quia imaginati sunt simplicitatem animae esse ad modum puncti, ut sit aliquid indivisibile, habens situm indivisibilem. Et utrumque horum stultum est ».

Q. Quaenam opponuntur huic doctrinae difficultates?

R. Opponi solent difficultates sequentes:

1) In idea totius est idea partium. Atqui ponere, totam animam esse in toto corpore et qualibet ejus parte est ipse materialismus. Ergo non est tota anima in toto corpore et qualibet parte;

2) Omnes potentiae animae in ipsa ejus essentia radican- tur, si ergo anima esset tota in qualibet corporis parte, exercet ibi suas potentias. Atqui hoc est experientiae contrarium. Ergo anima non est tota in qualibet corporis parte;

3) Facultas intellectiva non est organica, non eget igitur particulari organo. Si autem anima esset in qualibet corporis parte, saltem facultas intellectiva deberet exerceri in qualibet parte. Atqui hoc est experientiae contrarium. Ergo anima non est in qualibet corporis parte;

4) Si anima esset in singulis partibus corporis, quum una pars corporis movetur altera quiescit, anima simul moveretur et quiesceret. Atqui hoc est impossibile. Ergo anima non est in singulis partibus;

5) Anima ibi solum residet, ubi sensationem exercet.

Atqui exercet sensationes solum in cerebro. Nam experimentis Boerhaavii et Haleri constat, aboleri sensationem secto aut ligato nervo inter sensorium et cerebrum. Ergo animae sedes est in solo cerebro.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Quum dicitur, *totam* animam esse in qualibet corporis parte, intelligitur per *totum*, non secundum materialismum totalitas partium, sed *totalitas perfectionis naturae* animae humanae;

Ad 2) Anima licet sit tota in qualibet corporis parte, tamen quoad explicationem facultatum sensitivarum organo apto indiget, ergo non nisi in singulis organis vires suas exercet, et videt oculis, audit auribus, loquitur lingua etc.;

Ad 3) Quamvis facultas intellectiva sit inorganica, tamen in praesenti statu non potest exerceri sine concursu phantasiae. Quia ergo phantasia, utpote facultas organica, est in cerebro ut in organo suo naturali, sequitur animam nostram in capite explicare suas facultates intellectivas;

Ad 4) Repugnat quidem, corpus aliquod, quod *per se* movetur localiter, simul moveri et quiescere; sed minime repugnat animam informantem varias corporis partes simul moveri *per accidens* ad motum unius partis, et quiescere ad quietem alterius partis quiescentis;

Ad 5) Anima *per virtutem* sensationis residet ubi sensationem exercet, sed *secundum essentiam* suam residet in toto corpore et qualibet ejus parte. Quod vero experientia demonstrat, secto aut ligato nervo cerebri, cessare sensationem. hoc ideo accidit, quia ad sensationes in singulis sensibus habendas requiritur apta dispositio et harmonia totius organismi sensitivi et ejus communicatio cum cerebro, quod est centrum ac principale organum vitae sensitivae. Sicut etiam, laeso corde, actiones vegetativae, quae in aliis organis exercebantur, in ipsis vel perturbantur vel totaliter cessant, quia cor est centrum et principale organum vitae vegetativae.

SECTIO III.

De animae facultatibus.

Q. Quatenam explicanda sunt de animae facultatibus?

R. Explicanda sunt tria scilicet:

- 1) De facultatibus sensitivis;
- 2) De facultatibus intellectivis;
- 3) De facultatibus appetitivis.

CAPUT I. — DE FACULTATIBUS ANIMAE IN GENERE.

§ 1. — *De distinctione facultatum ab essentia animae.*

Q. Quatenam distinguuntur praecipuae facultates seu potentiae animae?

R. Distinguuntur communiter facultates seu potentiae sentiendi, intelligendi et volendi.

Q. Quidnam dicitur potentia?

R. Juxta S. Thomam potentia est: *Principium immediatum et proximum operationis, quo agens utitur ad aliquid efficiendum.*

Q. Quotuplex distinguitur in quolibet agente creato principium quo operationis?

R. In quolibet agente creato distinguitur duplex principium quo operationis: alterum remotum seu mediatum et primum, et est essentia seu natura, quae ab Aristotele definitur: *Principium primum motus et quietis*; alterum est principium quo proximum, immediatum et secundarium, et est facultas, virtus seu potentia agendi superius definita.

Q. Quomodo dividuntur potentiae?

R. Potentiae dividuntur ab Aristotele in activas et passivas.

Q. Quomodo definitur potentia activa et quomodo passiva?

R. Potentia activa definitur a S. Thoma: *Principium agendi in aliud*; potentia autem passiva dicitur: *Principium patiendi ab alio*. Prima revocari potest ad genus causae efficientis, altera ad genus causae materialis seu receptivae. Potentia activa, perfectionem denotat, passiva vero imperfectionem.

Q. Ex quo desumitur divisio potentiae in activam et passivam?

R. Divisio potentiae in activam et passivam desu-

mitur ex ordine ad objectum, nam potentia tunc est activa si transmutat objectum, et est passiva si transmutatur ab objecto.

Q. Suntne potentiae animae activae an passivae?

R. Omnes potentiae vegetativae animae sunt activae, quia alimentum transmutatur per eas tum in nutriendo, tum in generando; potentiae autem sensitivae omnes sunt passivae, quia per sensibilia objecta moventur et fiunt actu; quoad vero intellectum, aliqua potentia est activa, aliqua passiva. Intellectus agens, qui facit ex intelligibili in potentia, intelligibile actu, est potentia activa; intellectus vero possibilis, qui per ipsum intelligibile, fit ex intellectu in potentia, intellectus in actu, est potentia passiva.

Q. Quaenam dicitur potentia obedientialis?

R. Potentia obedientialis dicitur ea, quae non potest reduci in actum alicujus formae vel operationis, nisi per agens supernaturale et primum, quod est Deus.

Q. Numquid facultates seu potentiae animae humanae realiter differunt ab ejus essentia?

R. In hac quaestione solvenda discordant inter se philosophi. Alii enim contendunt, animae potentias non differere ab ejus essentia; alii contra propugnant, facultates seu potentias animae realiter distinguere ab ipsa anima, sicut accidentia propria differunt a subjecto, cui inhaerent et a quo profluunt.

Q. Qui sunt philosophi tenentes primam sententiam?

R. Primam sententiam amplexati sunt Nominales,

qui duce *Ockamo* docuerunt, facultates non esse res ab anima distinctas, sed esse *nomina*, quibus diversae operationes animae designantur. Huic sententiae proxime accedit doctrina *Scoti* et *Sco-
tistarum*. Nominalium doctrina placuit *Carte-
sianis* omnibus, inter quos numerantur, qui no-
stris temporibus docent, tum facultates tum
ipsas actiones identificari cum essentia animae,
cujus non sunt nisi diversi *modi essendi*.

Q. Qui sunt alteram tenentes sententiam?

R. Alteram sententiam propugnant *Aristoteles*, *S. Dio-
nisius Areopagita*, *S. Augustinus*, *S. Gregorius
Nazianzenus*, *S. Joannes Damascenus*, *S. An-
selmus*, *S. Bonaventura*, *B. Albertus Magnus*,
S. Thomas, quos sequuntur *Toletus*, *Suaresius*,
Vasquez, *Silvester Maurus* et *Scolastici* fere omnes
docentes, animae facultates realiter distingui
ab ejus essentia, quum in solo Deo essentia, po-
tentia agendi et actio sint unum idemque.

Q. Quaeenam sententia est vera?

R. Vera est sententia ultima, quam tenent *S. S. Pa-
tres* atque *Ecclesiae Doctores*, scilicet in anima
humana admittendam esse *realem distinctionem*
inter *essentiam* ejusque *potentiam*, quae ab
essentia per necessariam resultantiam dima-
nant.

Q. Quomodo probatur veritas hujus sententiae?

R. Probatur duplici argumento:

- 1) ex *proportionem* inter potentiam et actum;
- 2) ex *multitudine potentiarum* et *comparatione*
earum ad invicem.

Q. Quomodo ostenditur ex *proportione* inter potentiam et actum?

R. Ostenditur ita: Quaelibet potentia habet suum proprium et proportionatum actum, et ideo sicut proprius actus essentiae est *esse*, ita proprius actus virtutis operativae est *operatio*. Atqui in nulla creatura operari est suum *esse*, quum hoc sit *Dei proprium*. Ergo in nulla creatura, et consequenter neque in anima humana, virtus operandi identificanda est cum sua essentia.

Q. Quomodo probatur idem ex *multitudine potentialium* et comparatione earum ad invicem?

R. Probatur ita: Potentiae animae discriminantur inter se, ut quaedam sint *actus corporis*, uti potentiae vegetativae et sensitivae; quaedam sint *ab organis separatae*, ut intellectus et voluntas. Iterum ita sunt inter se ordinatae, ut quaedam aliis *dominentur*, illasque arbitrato suo gubernent, aliae ex adverso *subjiciantur* primis, eisque obtemperent. Atqui haec omnia essent impossibilia, si in potentiae animae essent nonnisi diversa nomina, indicantia animae essentiam. Nam idem non potest simul esse *actus organi* et *ab organo separatum*, exercere *imperium* et *subdici* ejusdem imperio, quum dominari et subdici sint opposita. Ergo potentiae animae sunt proprietates realiter distinctae ab essentia.

Q. Quaenam opponuntur huic doctrinae difficultates?

R. Opponuntur sequentes:

1) Inter substantiam et accidens non datur

medium. Sed facultates non sunt accidentia animae. Ergo sunt ejus substantia;

2) In qualibet re creata principium essendi et principium operandi est unum idemque. Atqui essentia est principium essendi in anima. Ergo essentia animae identificatur cum virtute operandi;

3) Si anima esset realiter distincta a suis potentiis, posset intelligi sine illis. Atqui anima non potest intelligi sine potentiis. Ergo anima non est realiter distincta a potentiis;

4) Si intellectus et sensus essent accidentia, anima dicenda esset intellectiva et sensitiva per accidens. Atqui hoc est absurdum. Ergo intellectus et sensus identificantur cum anima;

5) Si potentiae fluere ab essentia animae, principiatum esset perfectius et immaterialius suo principio, quia intellectus est a materia separatus. Atqui esse a materia separatum, perfectius est et immaterialius quam informare materiam. Ergo potentiae non distinguuntur ab essentia animae;

6) Anima est principium quo vivimus, sentimus et intelligimus. Atqui principium quo vivimus, sentimus et intelligimus identificatur cum potentiis. Ergo anima identificatur cum ipsis potentiis.

Q. Quomodo solvuntur istae objectiones?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Inter substantiam et accidens praedicamentale (id est proprium) non datur medium,

sed inter substantiam et accidens praedicabile datur medium, quod est ipsum *proprium*. *Proprium* est de genere accidentis in quantum non est *nisi in subjecto*, sed non potest in suo subjecto esse aut *non esse*, sicut accidens praedicabile, quia *necessario ex subjecto emanat*. Tales sunt potentiae animae, ergo non sunt animae substantiae;

Ad 2) In qualibet re creata principium essentiae et principium *remotum* operando sunt idem, sed non principium *proximum* operandi. Ergo in anima principium *remotum* operandi est *essentia animae*, principium autem *proximum* operandi sunt *potentiae animae*;

Ad 3) Facultates animae, licet ab essentia realiter distinguuntur, sunt tamen ipsi *inseparabiliter conjunctae*, quia sunt *accidentia propria* et *necessario dimanantia* a principiis speciei. Inde non potest intelligi, animam non habere potentias, vel existere sine potentiis, licet anima possit per abstractionem intelligi, non intellectis potentiis;

Ad 4) Quum intellectus et sensus sint accidentia praedicamentalia, posset dici animam esse intellectivam et sensitivam *per accidens praedicamentale*, id est intellectum et sensum esse animae *accidens proprium*, vel proprietatem accidentalem, quod minime est absurdum sed verissimum;

Ad 5) Quod intellectus non possit esse actualis corporis, procedit non solum a perfectione ejus *spiritualitatis* sed etiam ab eo quod sit *forma*

accidentalis, ideoque non est perfectior et spiritualior quam anima ex qua fluit;

Ad 6) Anima est principium *primum* quo vivimus, sentimus et intelligimus. Sed non est principium *immediatum*, quia illae operationes exercentur ab anima mediantibus propriis facultatibus.

§ 2. — *De principiis specificativis
potentiarum.*

Q. Quidnam dicitur *principium specificativum*?

R. Illud dicitur principium specificativum, *per quod res constituitur essentialiter* ac ponitur in aliqua *determinata natura*, a ceteris aliis specificè distincta. Ita ex. gr. rationalitas est principium specificativum hominis.

Q. Quodnam est principium, per quod animae facultates constituuntur et ad invicem distinguuntur?

R. Facultates animae constituuntur et ad invicem distinguuntur per *actus* et *objecta*; ita tamen ut objectum sumatur *formaliter*, non autem *materialiter*.

Q. Quomodo intelligitur, facultates animae constitui et distingui per *actus* et *objecta*?

R. Intelligitur ita quod potentia quaelibet essentialiter dicit *ordinem ad actum*, quia nequit intelligi, nisi per *habitudinem ad actum*. Actus vero proprius potentiae operativae est *operatio*. Operatio autem non potest intelligi absque *objecto*. Ergo potentia actuata *per actionem*, id est po-

tentia operans, habet necessariam *habitudinem ad objectum*.

Q. Quomodo intelligitur, objectum ex quo specificantur potentiae, sumi debere *formaliter* non *materialiter*?

R. Intelligitur, objectum specificare potentias secundum suam *formam*, vel essentiam *specificam*, vel *genericam* non vero secundum materialem suppositionem.

Ita ex. gr. *color* habet habitudinem ad potentiam *visivam formaliter*, scilicet ut color est, non autem materialiter, ut est *ruber, albus* vel *niger* quia hoc visui prorsus indifferens est; sicut et intellectus determinatur ad cognitionem *veritatis*, ut veritas est, non autem, ut talis veritas est materialiter.

Q. Quomodo ostenditur facultates animae distinguere et specificari per actus et objecta?

R. Ostenditur ex eo quod omnis potentia ordinatur ad actum, per quem intelligitur et definitur. Atqui omnia quae dicuntur secundum ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum distinctionem eorum ad quae dicuntur. Ergo potentiae distinguuntur et specificantur secundum specificationem et distinctionem *operationum*. Sed actus et operationes specificantur per *objecta*. Ergo distinctio et specificatio potentiarum repetitur ab *actibus* atque *objectis*.

Q. Quomodo autem ostenditur objectum in hoc casu sumi debere *formaliter* et non *materialiter*?

R. Ostenditur ita: objectum specificat actum et po-

tentiam secundum illam rationem, secundum quam attingitur ab ipsa potentia operativa. Atqui ratio secundum quam attingitur aliquod objectum a potentia, constituit *objectum formale* illius potentiae. Ergo virtus operativa specificatur ex objecto, formaliter et non materialiter sumpto.

§ 3. — *De subjecto potentiarum animae*

- Q. Quotuplex *gradus* distinguitur communiter in potentiis animae?
- R. Distinguitur communiter *triplex* gradus, juxta triplicem objectum operationis animae, nempe *vegetativus*, *sensitivus* et *intellectivus*.
- Q. Quatenam est inter hos gradus potentiarum *differentia*?
- R. Quanto potentia est *altior*, tanto respicit *universalius* objectum, quia ut dicit *S. Thomas*: quanto potentia est superior, tanto ad plura se extendit.
- Q. Quomodo intelligitur hoc, quod potentia quanto est *superior*, tanto ad *plura* se extendit?
- R. Intelligitur ita: Alicujus potentiae objectum est solum *corpus animae unitum*, et hoc genus potentiarum dicitur *vegetativum*. Aliud autem genus potentiarum animae respicit objectum universalius, scilicet *omne corpus sensibile* et non solum corpus animae unitum; et hoc genus potentiarum dicitur *sensitivum*. Est denique aliud adhuc genus potentiarum animae quod respicit adhuc universalius objectum, scilicet non solum

corpus sensibile sed etiam universaliter *omne ens*,
et hoc genus potentiarum dicitur *intellectivum*.

Q. Quomodo potentiae uniuntur *rebus extrinsecis*
ad quas actione sua pertingunt?

R. *Duplici ratione* potentiae uniuntur rebus extrinsecis ad quas actione sua pertingunt, id est *secundum similitudinem* objectorum quam recipiunt in anima, vel *secundum motum*. Quantum ad receptionem *similitudinis*, sunt *duo genera* potentiarum scilicet *sensitivum* respectu obiecti *minus communis* quod est *corpus sensibile*, et *intellectivum* respectu obiecti communissimi quod est *ens universale*. Secundum *motum* autem sunt iterum *duo genera* potentiarum scilicet *appetitivum* et *motivum secundum locum*. Secundum *appetitivum* anima compartur ad rem extrinsecam, ut ad *finem*, qui est primum in intentione. Secundum *locomotivum* anima compartur ad rem exteriorem sicut ad *terminum*, operationi et motum.

Q. Quid est *subjectum* potentiarum vitalium hominis?

R. *Subjectum* potentiarum vitalium hominis est id, *in quo* istae potentiae existunt et *de quo* dimanant.

Q. Quomodo *distinguitur* hoc *subjectum*?

R. *Distinguitur* in *subjectum remotum* et *subjectum proximum*.

Q. Quidnam est igitur in homine *subjectum remotum* potentiarum vitalium?

R. *Subjectum remotum* potentiarum vitalium in homine, tum sensitivarum tum etiam intellecti-

varum est *anima*; quia omnes facultates vitales hominis sunt ab essentia animae sicut a propria et necessaria radice, nihil enim in homine potest esse vitale, nisi a primo principio ejus vitae, quod est anima.

Q. Quid autem est subjectum *proximum* potentiarum vitalium?

R. Subjectum *proximum* et *immediatum* potentiarum *sensitivarum* et a fortiori *vegetativarum* est *compositum humanum*, organicum; quia illud est subjectum *immediatum* illarum facultatum, cujus *immediate* sunt actiones sensitivae et vegetativae. Atqui actiones sensitivae et vegetativae sunt *immediate* compositi humani; scilicet organismi animati, ergo *organismus animatus* est *immediatum* subjectum facultatum sensitivarum et vegetativarum.

Q. Quid vero est subjectum *proximum* et *immediatum* *facultatum intellectivarum*?

R. Facultatum *intellectivarum* subjectum *proximum* et *immediatum* est *sola anima*, quia teste conscientia nos cognoscimus per intellectum res omnino supra materiam elevatas et independentes a spatio et tempore, ut *Deus*, *veritas* et *universalia*. Atqui actio dependens a subjecto corporali, non posset cognoscere talia subjecta; nam *actio* sequitur *naturam principii*, et consequenter nonnisi ad objecta materialia et composita posset terminari. Ergo facultas *intellectiva* non est facultas organica, sed facultas *solum animae*, ut subjecti immediati.

- Q.* Qua ratione igitur *sentire* et *intelligere* sunt actiones hominis?
- R.* Sentire et intelligere, *non sub eadem ratione* competunt homini. Nam homo revera *sentit* ratione *compositi*, *intelligit* autem ratione *solius animae*, licet homo *ut persona*, sit subjectum immediatum utriusque actionis.

CAPUT II. — DE FACULTATIBUS ANIMAE IN SPECIE.

- Q.* Quanam sunt facultates animae in specie?
- R.* Sunt facultates *sensitivae*, *intellectivae* et *appetitivae*.
- Q.* Numquid de omnibus istis facultatibus tractatur in hoc capite?
- R.* In hoc capite tractatur solummodo de facultatibus *sensitivis*; de intellectivis autem et appetitivis, propter materiae gravitatem, tractabitur in duabus sequentibus sectionibus.
- Q.* Quidnam in hoc capite tractatur de facultatibus sensitivis?
- R.* De facultatibus sensitivis in hoc capite tractantur quatuor, scilicet;
- 1) De sensibus externis;
 - 2) De sensibus internis;
 - 3) De phantasia;
 - 4) De natura sensationis et de speciebus sensibilibus.

§ 1. — De sensibus externis.

- Q.* Quot numerantur sensus externi?
- R.* Sensus externi numerantur quinque, scilicet: *Visus*, *auditus*, *olfactus*, *gustus* et *tactus*.

Q. Numquid singuli sensus externi habet propria objecta?

R. Cuilibet sensui externo est *aliquod proprium objectum*, sed habent etiam *objecta communia* et *objecta per accidens*, sicut in *Logica* dictum est.

Q. Curnam isti sensus dicuntur *externi*?

R. Quia habent respectiva organa, quae in superficie corporis *exterius* patent.

Q. Quodnam est organum *visus*?

R. Organum visus est *oculus*, qui in suprema corporis humani parte, scilicet in facie, collocatur; cavitas vero ossea, quae oculum continet, dicitur *orbita*.

Q. Quaenam est *forma oculi*?

R. Forma oculi est *sphaeroidalis*, habens parvam protuberantiam in parte anteriori.

Q. Quibus partibus constat oculus?

R. Oculus constat pluribus *membranis*, quae tres humorum species includunt; insuper *nervo optico* et sex *musculis* necessariis, ut in varios sensus dirigatur.

Q. Unde provenit *nervus opticus*?

R. Nervus opticus derivatur a *cerebro* et extenditur in oculo ad modum *membranae*, quae sicut globulus dilatata, totum oculum involvit, ita tamen ut globulus oculi in sua parte exteriori alia membrana transparente absolvatur. Prima membrana dicitur *sclerotica*, altera vero *cornea*.

Q. Quid est *sub membrana cornea*?

R. Sub membrana cornea est alia membrana *diaphana*, quae dicitur *specularis*, est etiam *cap-*

sula habens formam *lentis*, intra quam est *humor cristallinus*, cujus posterior pars anteriore est *convexior*. Media autem inter corneam et capsulam est membrana alia nempe *cheroides*, quae est *opaca et colorata*, habens in suo centro foramen quod *pupilla* dicitur. Circa pupillam conspicitur *fibrarum contextus in orbem dispositus*, variisque coloribus distinctus, quem ideo *iridem* vocant. Denique est alia membrana reticularis quae fibrillis adinstar retis contexitur. mollis et albicans, inter oculum diffunditur et circa cristallinum emittit contestum ex nigris filamentis, qui propterea *processus ciliaris* dicitur.

Q. Numquid habemus aliquod *exemplum*, quomodo objecta externa ope lucis seipsa imprimant in oculo et deinde determinent in nobis sensationem seu visionem sui?

R. Aliquale exemplum hujusmodi processus habemus in *camera obscura* machinae photographicae.

Q. Quae sunt objecta, quae per *sensum tractus* sentiuntur?

R. Sunt ea, quae ab antiquis Scolasticis *primae corporum qualitates* dicebantur vel eisdem *affinia*, ut *calidum, frigidum, humidum, siccum, durum, molle, aspernum*, atque omnia quae ad corporum *resistentiam* pertinent, vel ex *resistentia* eorum consequuntur.

Q. Quodnam est organum *tactus*?

R. Organum tactus constat *communi* totius corporis *indumento*, quod per totam corporis superficiem extenditur, cujus partes seu *lamellae*, ad in-

vicem unitae, *stratum* quemdam seu *membranam* componunt, quae dicitur *cutis* seu *derma*. Huic superponitur alia superficies membranæ, quae a Malpighio, qui eam primus animadvertit, *rete Malepighii* dicta est. Cui reti alia adhuc superponitur membrana, exterius apparens, *vicata cuticula* seu *epiderma*, id est supra dermam. *Nervi* autem a capite protracti, *universam cutem penetrant* atque per hamos retis epidermidem seu cuticulam attingunt, quasi apices seu papillae.

Q. Quod est praecipuum officium *cuticulae* seu *epidermidis*?

R. *Cuticula* seu *epidermis*, *conservat* et *defendit* cutem ab *aeris* et *corporum immediato contactu*, quem sustinere cutis non posset sine maximo dolore.

Q. Numquid sensus *tactus* viget etiam in *aliis sensibus*?

R. Quum organum *tactus* per totum diffundatur corpus, sensus iste est fundamentum aliorum sensuum, et *in omnibus sensibus viget*. Sic ex. gr. calor sentitur a tactu et etiam ab oculo, ab auribus, a palato et ab olfactu, et generatim id quod tactu accidit, tam in delectatione quam de laesione redundat in alios sensus, ut notat S. Thomas (1).

Q. *Ubi praecipue* viget sensus *tactus*?

R. Licet sensus *tactus* sit per totum corpus diffusum,

(1) IV Dist. XLIX qu. 3, a. 5.

tamen, ut dicit idem Doctor Angelicus, in *pulpis digitorum* praecipue viget.

Q. Numquid *testimonium* tactus est certum?

R. Testimonium tactus quoad objecta *corporea* est *certissimum*, quia tactus sensatio exurgit ex unione immediata sensus cum re corporea, a qua excitatur. Imo sensationes tactus *vehementiores* sunt, licet *ignobiliores* ceteris sensationibus.

Q. Quomodo sensationes tactus vehementiores et simul ignobiliores dicuntur ceteris sensationibus?

R. Sunt *vehementiores* ceteris sensationibus ratione contactus immediati cum objecto sensibili et ratione suae universalitatis in corpore; tum etiam quia per ipsum praecipue animal ordinatur ad conservationem individui et speciei. Sunt autem *ignobiliores*, quia magis *materiales* et *bestiales*. Unde bestiae non delectantur aliis sensibus nisi in ordine ad tactum.

Q. Quinam est *ordo nobilitatis* inter sensus externos?

R. *Primum* locum nobilitatis inter sensus externos concedimus *visui*, quia iste sensus, ut dicit *S. Augustinus*, maxime excellit, et est *visui mentis*, pro sui generis diversitate *affinior*. Et inde est, quod ipsa intellectualis cognitio nominatur *Visio*. *Secundum* locum tenet *auditus*, ac deinde veniunt *olfactus* et *gustus*, qui vicinius sunt materialitati *tactus*.

§ 2. — De sensibus internis.

Q. Quid venit nomine *sensus interni*?

R. Sensus internus dicitur *facultas organica*, qua per-

cupiuntur ab animali sensationes sensuum exteriorum, tum subjective tum objective sumptae.

Q. Unde scimus, esse animali *sensus internos*?

R. Scimus ex eo, quod videmus, animalia retinere memoriam objectorum absentium, quae aliquando erant sensibus eorum praesentia; videmus etiam animalia cognoscere, quae ex objectis sensibilius sint ipsis *utilia* et quae *nociva*, ita ut quaerant prima, altera fugiant. Quod non esset possibile si praeter sensus externos, non haberent *sensus interiores*, quibus objecta absentia per quasdam *imagines*, quas Scholastici *intentiones* vocabant, interius perciperent.

Q. Quotnam recenseri solent *sensus interni*?

R. Scholastici post *Aristotelem* et *S. Thomam* recensebant *quantuor* sensus internos scilicet: *Sensum communem*, *phantasiam* seu *imaginationem*, *aestimativam* et *memorativam*.

Q. Quidnam dicitur *sensus communis*?

R. *Sensus communis* seu interior dicitur ille, quo animal percipit et discernit inter se *sensationes* et *objecta sensuum externorum*.

Q. Quid est *phantasia* vel *imaginatio*?

R. Est ille sensus internus, quo animal potest retinere ac reproducere *sensationes absentes*, ut possit sese ad objecta absentia movere.

Q. Quid autem venit nomine *aestimativae*?

R. *Aestimativa* est ille sensus internus, quo animal potest discernere *nociva* ab *utilibus* et *convenientibus*.

Q. Quid autem est *memorativa*?

- R. Memorativa est ille sensus internus, quo animal potest experta nociva vel convenientia retinere ac repro ducere, ut valeat data occasione iterum quaerere alia, alia vitare.
- Q. Numquid sensus interni in homine perfectiores sunt quam in brutis?
- R. Quamvis in perfectione sensuum externorum superemur a quibusdam brutis animalibus, ut in visu ab aquila, a falcone, etc. in odoratu a cane etc., tamen respectu sensuum internorum et praecipue quoad intentiones, quae sunt objecta aestimativae et memorativae, bruta omnia longe superamus, quia in nobis facultates illae ab anima rationali procedunt et exercitio rationis immediate inserviunt.
- Q. Quomodo aestimativa in homine vocabatur a Scholasticis?
- R. Aestimativa in homine vocabatur a Scholasticis cogitativa, vel ratio particularis vel etiam intellectus passivus, quia homo intentiones non solum percipit sed etiam quodammodo infert per quamdam collationem et ratiocinationem.
- Q. Numquid etiam memorativa in homine perfectior est quam in brutis?
- R. Etiam memorativa in homine perfectior est quam in brutis, nam homo non solum habet memoriam, sicut animalia, sed etiam reminiscentiam, quae est quaedam inquisitio praeteritorum.
- Q. Quid autem dicendum de phantasia?
- R. Etiam phantasia nobilior est in homine quam in brutis, sicut in § sequenti videbitur.

Q. Numquid sensu interno sentimus etiam *corpus nostrum animatum*?

R. *Non est dubium, nos sentire sensu interno corpus nostrum animatum sed concomitanter et per accidens.* Nam sensatio, subjective spectata, est affectio sensus, sed sensum affici est ipsum ejus sentire, juxta S. Thomam. Atqui sensus est ipsum organum nostrum seu ipsum corpus animatum. Ergo sensu interiori sentiendo nos sentire, concomitanter et per accidens sentimus etiam corpus nostrum animatum.

Q. Curnam additur, *concomitanter et per accidens*?

R. Quia objectum directum et per se sensus interni non est corpus nostrum, sed *sensationes et objecta sensuum externorum.*

Q. Quaenam sunt opiniones philosophorum circa *sensus internos*?

R. Philosophi tum veteres tum recentes generatim in eo conveniunt, quod admittunt, nos cognoscere propriam sensationes, easque rite inter se distinguere; sed in assignanda facultate, quae hanc operationem perficit, non conveniunt.

Q. Quid igitur de hac quaestione existimabant tum veteres, tum recentes philosophi?

R. Inter veteres *Plato* censebat, non dari aliquam potentiam sensitivam, quae apprehendere valeat operationes sensuum externorum earumque differentias. Unde videtur attribuisse *ipsi animae intellectivae* virtutem cognoscendi varias sensationem et unam ab altera distinguendi.

Aristotele contra *Platonem* docet, admit-

tendam esse *facultatem sensitivam*, quae cognoscat, sensationes sensuum externorum easque discernat. Haec potentia sensitiva, quae est quasi radix et centrum sensuum externorum, nominata fuit ab Aristotele *sensus communis* vel *sensus interior*.

Q. Quid vero de hac ipsa quaestione tenebant recentiores philosophi?

R. *Cartesiani* omnes tum operationes, sensitivas, tum intellectivas, attribuunt *soli animae*, omnesque animae potentias atque operationes reducunt ad *diversos modos essendi* ejusdem animae. Quoad vero quaestionem nostram, Cartesius et quidam ejus discipuli docent, pertinere ad *conscientiam* vel *sensum internum* omnes animae operationes cognoscere. *Malebranchius* attribuit hoc *intellectui*. *Liebnitzius* vero nullam admittit peculiarem potentiam in anima ad hoc cognoscendum, sed docet, quasdam animae humanae perceptiones conjunctam habere *conscientiam sui*.

Q. Quinam philosophi secuti sunt doctrinam *Aristotelis*?

R. Doctrinam *Aristotelis* post S. S. Patres, praecipue post *S. Augustinum*, amplexi sunt *Scholastici*, inter quos *S. Thomas* luculenter eam explicavit et perfecit.

Q. Quomodo ostenditur, sensum interiorem non esse facultatem intellectivam sed *sensitivam*?

R. Ostenditur ex eo, quod apprehendere et discernere differentias sensationis albi et nigri, dulcis et amari, non est cognoscere eorum quidditates,

quod pertinet ad intellectum; sed est *distinguere sensationes* et *sensibilia diversorum sensuum*, quod pertinet ad facultatem *organicam*. Atqui sensus communis apprehendit et discernit istas sensationes, non autem quidditates, ergo sensus communis non est facultas intellectus, sed *sensitiva* et *organica*. Quod breviter sic exprimit S. Thomas (1): « Cognoscimus autem differentias albi et dulcis non solum quantum ad quod quid est utriusque, quod pertinet ad intellectum; sed etiam quantum ad diversam immutationem sensus, et hoc non potest fieri nisi per sensum ».

Q. Estne alia etiam ratio quae confirmat hanc doctrinam?

R. Est clarissima *ratio facti*, quod iste sensus communis invenitur etiam in *animalibus brutis*. Sed bruta animalia non habent intellectum. Ergo facultas haec sensus communis non potest esse facultas intellectualis.

Q. Numquid sensus communis Scholasticorum, de quo hic sermo est, idem est ac sensus *fundamentalis*, quem posuit *Rosminius*?

R. Sensus communis Scholasticorum *nullo modo confundi debet* cum sensu fundamentalis quem effinxit *Rosminius*. Nan sensus communis Scholasticorum non praecedit sed *subsequitur* actionem sensuum externorum. *Rosminius* autem docuit, sensum fundamentalem *praecedere* operationes sensuum propriorum atque esse cons-

(1) De anim. Lib. III, lect. 3.

tantem perceptionem proprii corporis. Quod tamen ex iis quae superius de perceptione nostri corporis dicta sunt, patet esse falsum.

Q. Quomodo sensus communis potest dici *fundamentalis*?

R. Sensus communis potest dici *fundamentalis* solum respectu *phantasiae*, *aestimativae* et *memorativae*, quia istae facultates proprios actus perficere non possunt, quin actio sensus communis praecedat.

Q. Quid vero sensus communis est respectu *sensuum externorum*?

R. Respectu sensuum externorum sensus communis dicitur a *S. Thoma*, *centrum ad quod terminantur immutationes omnium sensibilium*. Unde quamvis sensus communis *secundum essentiam una* sit potentia, tamen est aliquo modo *multiplex* secundum *esse*, quia conjungitur cum diversis sensibus, sicut unum centrum conjungitur pluribus lineis. Unde omnes operationes sensuum ad eum perveniunt et ab eo percipiuntur ac discernuntur.

Q. Quaenam huic doctrinae obijciuntur difficultates?

R. Obijciuntur difficultates sequentes:

1) Ad iudicandum de sensibilibus sufficit sensus externi. Atqui si sensus externi sufficiunt, supervacaneum est ponere facultatem interiorum ad ea cognoscenda. Ergo sensus communis non est admittendus;

2) Commune non potest dividi contra proprium. Atqui si haec divisio non datur, sensus communis non potest numerari inter facultates sensitivas;

3) Idem objectum non potest movere diversas potentias. Atqui sensibilia externa movent sensus proprios. Ergo non possunt movere sensum communem;

4) Anima non potest sensationes suas cognoscere nisi reflectat super seipsam. Atqui reflexio est propria intellectus. Ergo cognoscere sensationes non pertinet ad sensum (Rosminius);

5) Differentiae sensibilium cognoscuntur per comparisonem. Atqui comparatio pertinet ad intellectum. Ergo sensus communis non potest cognoscere differentias sensibilium (Rosminius).

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Sensus externi sufficiunt quidem ad percipienda sensibilia, sed non sufficiunt ad iudicandum de eorum differentiis. Atqui animal non solum percipit sensibilia sed etiam ea ab invicem discernit. Ergo est ei sensus communis;

Ad 2) Si commune est genus, non potest dividi contra subjectas sibi species, sed si commune est *principium et radix*, non autem pars constitutiva propriorum, potest dividi et numerari contra proprium. Atqui talis est sensus communis, ergo merito numeratur inter facultates sensitivas;

Ad 3) Subjectum, sub *eodem respectu spectatum*, non potest quidem movere diversas po-

tentias, sed potest eas movere sub *diverso respectu* spectatum. Ita album et dulce in quantum visibile et gustabile movet nonnisi visum et gustum, sed in quantum producentes sensationem, movent etiam per *esse intentionale* sensum internum, qui eorum differentias percipit;

Ad 4) Duplex datur reflexio, *propria seu perfecta*, et *impropria seu imperfecta*. Prima est reditus completus facultatis supra seipsam, quando una eademque facultas actum proprium percipit; et haec pertinet *ad solum intellectum*. Altera est ea, quae habetur, quando anima mediante *una facultate* percipit actum *alterius facultatis*; haec autem pertinet ad facultates *sensitivas*, nam nihil repugnat, ut potentia organica superior apprehendat operationem alterius inferioris. Atqui talis est *reflexio sensus communis*; ergo sensus communis, licet sit potentia organica, potest percipere et discernere sensationes sensuum externorum;

Ad 5) *Comparatio formalis* quae fit componendo et dividendo, pertinet ad *intellectum*. Sed *comparatio materialis* quae fit percipiendo eodem actu duo differentia, fieri potest a *potentia organica*. Atqui talis est comparatio quae fit a sensu communi; ergo non repugnat quod sensus communis sit potentia organica. Quod paucis verbis ita declarat Scotus: « Sensus communis sic confert unum sensibile, quod simul sentit ipsa sensibilia, et sentit ipsa differe sine intermedio; et talis collatio... non repugnat ei ».

§ 3. — *De phantasia.*

Quid est *phantasia*?

Phantasia est facultas organica, quae percipit sensationes, et objecta sensationum reproducit in eorum absentia.

Estne *phantasia* in homine perfectior quam in brutis?

Phantasia in homine est perfectior et virtuosior quam in brutis animalibus, nam licet sit potentia organica, medium tamen tenet locum inter sensum et intellectum atque aliquid de utroque participat.

Quidnam *phantasia* participat ab intellectu?

Phantasia potest varia sensibilia, quae in natura divisa sunt, componere, et quae in natura composita sunt dividere. Sic nos imaginamur montes aureos, hominem alatum, et alia similia.

Quomodo ostenditur *phantasiam* inesse animalibus?

Ostenditur ex hujus facultatis necessitate, quam habet animal perfectum ad vitam et conservationem sui. Quum vero natura in necessariis non deficiat, patet inesse animalibus hanc facultatem necessariam. Quod ita probatur a S. Thoma (1): « Ad vitam animalis perfecti requiritur, quod non solum apprehendat rem ad praesentiam sensibilis, sed atiem in ejus absentia: alioquin, quum animalis motus et actio

(1) I p. qu. 76, a. 4.

sequantur apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens, cujus contrarium apparet maxime in animalibus perfectis, quae moventur motu progressivo: moventur ad aliquid absens apprehensum. Oportet ergo, quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilibum quum praesentialiter immutatur ab eis, sed etiam eas retineat et conservat... Ad harum formarum retentionem et conservationem ordinatur *phantasia* seu *imaginatio*, quasi thesaurus quidem formarum per sensus acceptarum ».

Q. Numquid idipsum non confirmatur *experientia*?

R. Hanc experimus, nos non solum percipere res sensibiles, sed etiam illas absentes nobis *repraesentare*, tum *vigilando*, tum vel maxime *somniando*. Nam in somnio, quando sensus externi sunt ligati, phantasia diversas rerum imaginationes sibi efformat, vel res sensibus prius apprehensas revocando, vel ex istis rebus nova simulacra fingendo.

Quod idem observamus contingere in brutis animalibus. Nam ut dicit S. Augustinus (1): « Per loca nota sine errore jumenta pergunt, et cubilia sua bestiae repetunt, et canes dominorum suorum corpora recognoscunt, et dormientes plerumque immurmurant et in latratum aliquando erumpunt; quod nullo modo possent, nisi in eorum memoria, visarum, vel

(1) Cont. Epist. Fundam. c. 17.

certe per corpus utcumque sensarum rerum versarentur imagines ».

Q. Quomodo ostenditur phantasiam esse facultatem *organicam*, ab intellectu diversam?

R. Ostenditur :

1) Ex eo quod ejusmodi facultatem habemus *communem cum animalibus brutis*, quae intellectu carent;

2) Ex eo quod *sola sensibilia repraesentat*, et consequenter ad operandum determinatur a sensu facto in actu, unde *Aristoteles* docet phantasiam esse motum, factum a sensu secundum actum.

§ 4. — *De natura sensationis et de speciebus sensibilibus.*

Q. Quid est *sensatio*?

R. *Sensatio est affectio subjecti viventis, causata per sensum ab objecto sensibili.*

Q. Quomodo dividitur *sensatio*?

R. *Sensatio dividitur in sensationem passive acceptam et sensationem active sumptam.*

Q. Quatenus dicitur *sensatio passive accepta*?

R. *Sensatio passive accepta dicitur actio quaedam objecti sensibilis quae per sensum a subjecto animato recipitur et aliquam immutationem, in eo causat, ut ex. gr. in audiendo, gustando, odorando experimur.*

Q. Quid autem dicitur *sensatio active sumpta*?

R. *Sensatio active sumpta, est actio vitalis in subjecto vivente, qua subjectum percipit affectionem, per sensum ab objecto receptam.*

Q. Numquid sensatio potest dici *mechanica reactio cerebri* aut *fibrillarum*, sicut volunt materialistae?

R. *Repugnat* talis assertio materialistarum, *ipsi conceptui sensationis*, tum passive tum active sumptae. Nam sensatio passive sumpta est *actio* objecti sensibilis, per sensum recepta, non in quocumque subjecto corporali seu materiali, sed in subjecto *vivente* et *sentiente*. Sensatio autem activa est *perceptio* illius actionis, et consequenter actus *a principio intrinseco subjecti viventis* procedens, ipsique immanens. Quae omnia non possunt esse affectus *mechanicae reactionis* materiae cerebri.

Q. Numquid *sensatio* potest dici *cognitio*?

R. *Rosminiani* volunt, *sensationem* esse quidem *perceptionem* sed non *cognitionem*. Sed falluntur dicentes, *cognitionem* non esse nisi in iudicio, quod est actus intellectus. Nam *cognitio*, in communi sumpta, est actio qua vivens seipsum et alia a se, *aliquo modo percipit*. *Cognitio* autem rerum *per quidditates*, est *actus intellectus*, sed *cognitio concreta* *immutationis sensuum*, quae fit in *sensatione*, non pertinet ad intellectum, sed ad sensum (1).

Q. Quae est *immutatio* sensibilis, causata per objectum in *sensatione*?

R. Juxta S. Thomam, duplex distinguitur *immutatio* subjecti sensibilis quae fit ab objecto in sen-

(1) Cfr. S. Thomas, De anima, Lib. III, lect. 3.

satione, scilicet immutatio *naturalis* et immutatio *spiritualis*.

Q. Quatenam dicitur immutatio *naturalis*?

R. *Naturalis* dicitur immutatio subjecti in sensatione, secundum quod *forma* immutationis objecti, *recipitur* in subjecto, *immutato* secundum *esse naturale*, sicut calor in calefacto.

Q. Quae autem dicitur immutatio *spiritualis*?

R. Immutatio subjecti recipientis dicitur *spiritualis*, in quantum *forma* immutationis objecti recipitur in immutato *secundum esse spirituale*, ut ex. gr. *forma coloris* in pupilla, quae non fit per hoc colorata.

Q. Ad perceptionem *sensus* sufficitne immutatio *naturalis* an requiritur *spiritualis*?

R. Ad operationem *sensus* requiritur *immutatio spiritualis*, nam si sola immutatio *naturalis* sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur.

Q. Numquid in *omnibus* sensibus fit in sensatione immutatio, tum *naturalis* tum *spiritualis*?

R. In *quibusdam* sensibus invenitur sola immutatio *spiritualis*, ut in visu. In *quibusdam* autem cum immutatione *spirituali* etiam *naturalis*, vel ex parte objecti tantum, vel etiam ex parte organi. Ex parte objecti, in *auditu*, quum sonus ex quadam distantia per commotionem aëris pervenit ad aurem; in *olfactu*, quum per quamdam alterationem objecti spirat odor perceptus. Ex parte autem *organi* est immutatio *naturalis* in *gustu* et *tactu*. Nam et manus tangens

calida calefit, et lingua humectatur per humiditatem saporis. *Visus* autem, quum sit absque immutatione naturali organi et objecti, est *maxime spiritualis* et perfectior inter omnes sensus. Post hunc venit *auditus* et deinde *olfactus*.

Q. Quid autem venit nomine *speciei intentionalis sensibilis*?

R. *Species intentionalis sensibilis*, dicitur a Scholasticis, illud *objectum*, quod sensibilia externa in sensibus causant, et quod determinat subiectum sentiens ad percipienda sensu objecta sensibilia.

Q. Quid est hoc *objectum*, quod causatur in sensibus ab objectis?

R. Est *forma vel similitudo objecti sensibilis*, quam cognoscenti subiecto refert objectum ipsum unde dicitur *species sensibilis intentionalis*. «Necesse est», inquit *S. Thomas* (1), «aut res ipsas aut formas in anima esse. Non autem in anima est ipsa res, sicuti (*Empedocles*, *Democritus*, et alii) materialistae posuerunt quia lapis non est in anima, sed species lapidis». Et prius jam *S. Augustinus*: «Non possumus quidem dicere, quod sensum generat res visibiles: gignit tamen formam vel similitudinem suam quae fit in sensu quum aliquid videndi sentimus. Sed formam corporis quod videmus, et formam quae ab illa in sensu

(1) Lect. III in 3 De Anima.

videntis fit, per eundem sensum non discernimus, quoniam tanta conjunctio est, ut non pateat discernendi locus. Sed ratione colligimus, nequaquam nos potuisse sentire, nisi fieret in sensu nostro aliqua similitudo conspecti corporis ».

Q. Numquid ista *species* vel *forma sensibilis*, est objectum quod per sensum percipitur?

R. Species sensibilis non est *id quod* sentitur, sed est *id quo* per sensum percipitur objectum extra positum. Nam species sensibilis, ut forma objecti in sensu subjecti sentientis, est *principium determinativum perceptionis sensitivae*, cujus terminus est *ipsum objectum extra positum*.

Q. Quae sunt ista objecta extra posita, quae per sensationem percipiuntur?

R. Objecta quae per sensationem percipiuntur non possunt esse nisi *materialia, individua* et *contingentia*. Nam omnes sensus sunt facultates subjecti organici vitalis ideoque nonnisi actiones sensibiles possunt elicere et istae actiones nonnisi ad *individua sensibilia* et composita possunt terminare.

Q. Suntne istae species sensibiles intentionales, *corporeae an spirituales*?

R. Species sensibiles intentionales, de quibus hic sermo est, *non sunt entitates corporeae* derasae a superficie externa corporum et sensibus impressae, ut *Democritus* opinabatur, *neque sunt propriae spirituales*, sed sunt *species mate-*

riales, quia sunt affectiones objectivae sensuum, id est organi materialis, et ad objecta sensibilia et materialia terminantur.

SECTIO IV.

De intellectu.

Q. Quaenam considerande sunt de intellectu?

R. Consideranda sunt tria id est ejus *natura*, *operatio* et *objectum*, ideoque tribus capitibus quaestio explicabitur:

- 1) De intellectu considerato in se, ut facultas est;
- 2) De principio quo procedit ad actum seu de ideis;
- 3) De objecto ejus, seu de intelligibili.

CAPUT I. — DE FACULTATE INTELLECTIVA IN SE SPECTATA.

Q. Quaenam dicenda sunt de facultate intellectiva in se spectata?

R. Dicenda sunt tria:

- 1) De intellectus humani natura;
- 2) De intellectus distinctione in intellectum possibilem et intellectum agentem;
- 3) De intellectus officiis et variis nominibus.

§ 1. — *De intellectus humani natura.*

Q. Quid venit nomine *intellectus humani*?

R. *Intelletus humanus* est *facultas cognoscitiva*, qua

homo directe et immediate percipit quidditates rerum materialium, abstractas a principii individuantes.

Q. Quatenus est differentia inter intellectum et sensum?

R. Intellectus et sensus in eo quidem conveniunt, quod ambo sunt facultates cognoscitivae, sed differunt maxime in eo, quod intellectus suam activitatem exercet sine ullo corporalis organi adjumento, quum sensus in contrarium ab organo materiali dependeat. Sensus externum tantum, ut ita dicam corticem verum attingit, intellectus autem intimam ipsarum rerum naturam seu veritatem penetrat, eamque sibi definiendo exprimit.

Q. Numquid intellectus nullo modo in sua operatione dependet a corpore?

R. Quum intellectus noster in statu unionis animae cum corpore, accipiat objectum cognitionis a sensibus, consequenter aliquo modo dici potest dependere a corpore in sua operatione. Sed haec dependentia est omnino extrinseca, et non est confundenda cum dependentia intrinseca, qualis est in sensibus, qui dependent ab organo, sicut principio operationis.

Q. Numquid adsunt philosophi, qui non assentiunt huic veritati?

R. Philosophi, qui intellectum cum sensu male permiscentes tenent, omnes facultates per organa corporalia operationes sua percipere, vocantur sensistae. Cartesiani autem nonnulli,

licet verbis a sensismo abhoreant, tamen de *organo* intellectus et voluntatis loquuntur, et intellectum in determinata parte *cerebri* collocant. *Phrenologi* vero docent, singulis facultatibus, tum intellectivis tum volitivis peculiariora esse in cerebro *organa*, eisque respondere totidem proeminencias in cranio visibiles. *Neoplatonici* et *Averroistae* e contra ita posuerunt, intellectum ab organis esse *separatum*, ut ipsum ne potentiam quidem animae faciant, nam primi docent, intellectum esse *virtutem*, secundi, substantiam ab *anima* separatam.

Q. Quinam docuit primus, intellectum humanum esse animae facultatem, *separatam* ab *organo materiali*?

R. Intellectum humanum esse facultatem *spiritualem* et ab *organi materiali separatam*, diserte docuit *Aristoteles*, cui adhaeserunt omnes S. S. Patres et philosophi cristiani, qui optime noverant, hominem specificè a brutis *intellectu* differre.

Q. Quomodo probatur, intellectum humanum esse facultatem *separatam* ab *organo*?

R. Probatur hoc modo: Illa facultas est omnino separata ab organo, quae habet operationem prorsus spiritualem. Attqui intellectus humanus habet talem operationem. Ergo est immaterialis et non dependent ab organo. Et sane, intellectus percipit immaterialia, nam intelligit aliquo modo, licet imperfecte, *Deum*, et *substantias spirituales*, ipsa autem corporalia et corruptibilia

apprehendit sub ratione quadam *immateriali*; nam cognoscit essentias rerum corporalium, abstrahendo a conditionibus eas determinantibus ad *esse* hujus vel illius singularis. Sed cognoscere *essentias* abstractas a singularitate, et *universales*, proprium est facultatis quae libera est a dependentia organi.

Q. Numquid aliae adhuc adducuntur rationes, quibus probatur eadem veritas?

R. Adducitur factum *perfectae reflexionis*, quae fit ab intellectu. Intellectus enim supra se suosque actus revertitur *reditione completa*. Atqui reflexio perfecta non potest esse actus facultatis organicae. Si enim ipsa supra se rediret, deberet et ipsum organum supra se reverti, quod est impossibile. Unde S. Thomas ait: (1) « Nullus sensus seipsum cognoscit, ac suam operationem; visus enim non videt seipsum, nec videt se videre. Intellectus autem cognoscit seipsum, et cognoscit se intelligere ». Ergo intellectus in operando independens est ab organo.

Q. Quomodo autem *magna amplitudo operationis* intellectualis probat, intellectum non posse dependere ab organo?

R. Probat, ita, quod intellectus intelligit non solum omnes naturas rerum materialium sed extenditur etiam potentia sua ad *omne ens*, prout

(1) Contr. gent. Lib. II, c. 66.

est intelligibile. Atqui si esset facultas organo alligata, utpote materialis, esset ad aliquod genus *materialium* determinata. Ergo, quum intellectus non coarctetur ad aliqua materialia, sed maximam habeat in agendo amplitudinem et illimitationem, impossibile est, ut dependeat a materia, quae est principium *coarctationis* et *limitum*.

Q. Numquid potentia intellectiva est potentia *activa*, an potentia *passiva*?

R. Quum potentia intellectiva sit duplex, nempe intellectus *possibilis* et intellectus *agens*, juxta illud quod jam supra cum S. Thoma dictum est, intellectus *possibilis* est potentia *passiva*, intellectus autem *agens* est potentia *activa*.

Q. Quo sensu intellectus *possibilis* dicitur facultas *passiva*?

R. Intellectus *possibilis* dicitur eo sensu facultas *passiva*, quod, quum sit intellectus *in potentia*, per objectum intelligibile fit intellectus *in actu*.

Q. Et quo sensu intellectus *agens* est facultas *activa*?

R. Intellectus *agens* dicitur facultas *activa* eo sensu, quod per intellectum agentem *objectum*, quod est *intelligibile in potentia*, fit *intelligibile actu*.

Q. Quomodo intellectus *agens* ex objecto intelligibili *in potentia* facit intelligibile *actu*?

R. Eo modo quod intellectus *agens* *speciem sensibilem* objecti, *subministratam* sibi per sensum, transmutat in *speciem intelligibilem*.

Q. Quo sensu autem philosophi recentes *pantheistae* posuerunt intellectum esse *activum*?

R. Recentes philosophi pantheistae in Germania *Fichte*, *Schelling*, *Hegel*, eorumque sectatores in diversis regionibus, docuerunt intellectum eo sensu esse *agentem*, quod, non transmutet subministratum sibi sensibile in intelligibile sed, quod ipse sibi *creet* et *subministret* objectum, ideoque concluderunt, ideas ab intellectu nostro factas, *idem esse* cum *intellectu* et cum *objecto externo*.

Itaque *Fichte* ponens primam ideam, ab intellectu factam, esse *pò ego*, istam ideam *pò ego* fecit principium omnium entium tum intellectualium tum materialium. *Schelling* autem supremam ideam posuit *Absolutum*, in quo confundi affirmabat, ordinem *idealem* cum ordine *reali*. Illud absolutum, dicebat, mens *creat* per actum transcendentalem cogitationis, quem vocabat *intuitionem intellectualem*. In hoc actu, juxta illum, intellectus indentificatur cum *aeterna essentia rerum* seu cum ipso *Absoluto*, ac proinde et *cognoscit* et *creat* suum objectum: scilicet *intuitio intellectualis*, juxta eum, est *simul cognitio et productio*. *Hegel* vero ideam absolutum vel transcendentalem, ab intellectu factam, dixit eam esse, in qua *pò esse*, cum *pò non esse*, indentificatur, et hanc appellavit *thesim*. Quum autem, juxta illum, idea ista ponit se extra seipsam, tum fit *realiter existens* in rebus extra mentem, et hanc nominavit *anthitesim*. Quum vero redit ad seipsam et *seipsam cognoscit* in homine per reflexionem,

tum fit *conscientia sui sive spiritus*, et hoc dixit *synthesim*.

Q. Quid sentiendum est de istis theoriis pantheisticis?

R. De *Hegeli* theoriae falsitate jam dictum est in Logica et infra iterum de eodem sermo erit. Quod autem attinet *Fichte* et *Schelling*, istorum theorias falsas esse ex eo patet, quod intellectus noster *non creat* sibi objecta, sed ea quae existunt *cognoscit* mediantibus sensibus, qui subministrant sibi *species sensibiles rerum*, ipse autem intellectus *agens* transmutat eas in *intelligibiles*.

Q. Quaenam opponuntur doctrinae nostrae difficultates?

R. Opponuntur sequentes:

1) Intellectus est facultas organica. Nam
a) Intelligendo defatigamur; b) Impedito cerebro, impeditur intellectio; c) Non possumus intelligere quidquam sine fantasmate, quod habetur per organum; d) Movemur ad intelligendum a rebus materialibus;

2) Principium unde emanat intellectus, scilicet anima rationalis est actus corporis. Atqui facultas quae emanat ex principio quod est actus corporis est organica, nam secus esset spiritualior suo principio;

3) Intellectus noster cognoscit res materiales. Atqui facultas proportionata objecto materiali est facultas organica;

4) Si intellectus esset in sola anima, ut in

subjecto, *anima* dicenda esset intelligere et non *homo*. Atqui *homo* dicitur intelligere. Ergo intellectus est in composito;

5) Simile simili cognoscitur. Atqui intellectus cognoscit materialia. Ergo est facultas materialis;

6) Si corpus non haberet communicatam sibi ab anima facultatem intellectivam, corpus humanum esset in eadem specie ac corpus brutorum, cui communicatur *esse*, *vivere* et *sensire*. Atqui hoc dici nequit. Ergo intellectus communicatur organo corporali.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Negatur assumptum et ad singulas rationes respondetur: ad *a*) Defatigamur propter operationem phantasiae, quae concomitatur intellectionem, non autem propter operationem intellectivam; ad *b*) Impeditur intellectio impedito cerebro, quia impeditur phantasia, quae in hac vita est necessaria ad operationem intellectivam; ad *c*) Phantasma requiritur ad intellectionem ratione objecti, non autem ratione principii operationis; ad *d*) Movemur ad intelligendum a rebus materialibus, tamquam ab objecto materiali non autem tamquam causa principali, vel objecto formali;

Ad 2) Anima intellectiva est ita actus substantialis, ut superexcedat proportionem sui receptivi et sit subsistens; ideoque habet operationis in quibus non communicat materia

corporalis. Nec ideo facultas est spiritualior principio, quia haec spiritualitas facultatis a principio ipso emanat;

Ad 3) Intellectus noster cognoscit quidem res materiales sed *non materialiter*, quia cognoscit earum *essentias* et *quidditates*, a conditionibus materialibus abstractas. Ergo non est facultas organica;

Ad 4) Anima diceretur intelligere et non homo, si anima non esset unita corpori in unitate personae et naturae. Sed, quum talis unio revera existat, *homo* dicitur intelligere, *mediante intellectu*, sicut dicitur videre per oculus, audire per aures etc., quia facultates, tum organicae tum inorganicae ad suam pertinent personam hominis;

Ad 5) Similitudo intellectus cum suo objecto in eo consistit, quod intellectus non cognoscit immediata materialia in sua forma materiali et physica sed *in specie immateriali et intelligibili*. Ergo non est facultas materialis;

Ad 6) Corpus humanum esset in eadem specie, ac corpus bruti, si anima quae corpori humano communicat *esse, vivere et sentire*, non esset anima *intellectiva*; sed quum sit anima intellectiva, corpus humanum per formam intellectivam elevatur ad *speciem animalis rationalis* seu ad *speciem hominis*.

§ 2. — *De intellectu possibili et agente.*

Q. Dictum fuit in praecedenti, facultatem intellectivam distinguendam esse in intellectum pos-

sibilem et intellectum agentem, quid igitur venit nomine intellectus possibilis?

R. *Intellectus possibilis dicitur ea potentia intellectiva, quae recipit species intelligibiles transmutatas de phantasmatibus seu de speciebus sensibilibus.*

Q. *Quid autem dicitur intellectus agens?*

R. *Intellectus agens dicitur ea potentia intellectiva, quae transmutat species sensibiles seu phantasmata in species intelligibiles.*

Q. *Quomodo Aristoteles expressit breviter differentiam inter intellectum possibilem et intellectum agentem?*

R. *Quum intellectus possibilis sit receptivus omnium intelligibilium, Aristoteles breviter dixit, esse intellectus possibilis, omnia fieri; quum autem intellectus agens sit causa effectrix, ut omnes species sensibiles fiant intelligibiles, dixit, intellectus agentis esse, omnia facere.*

Q. *Quomodo aliter appellatur operatio intellectus agentis?*

R. *Operatio intellectus agentis appellatur etiam illuminatio phantasmatis et abstractio speciei intelligibilis a rebus sensibilibus.*

Q. *Estne intellectus agens facultas animae humanae realiter distincta ab intellectu possibili?*

R. *Juxta doctrinam Aristotelis, quam tenent B. Albertus, S. Thomas, S. Bonaventura omnesque doctores Scholastici, intellectus agens et intellectus possibilis, non sunt substantiae, ab anima separatae, sed sunt duae facultates ejusdem animae, realiter inter se distinctae.*

Q. Numquid omnes philosophi conveniunt in hac doctrina?

R. Nonnulli philosophi oppositam huic statuerunt doctrinam, inter quos sunt quidam *Commentatores Aristotelis*, sunt etiam *Nominales*, *Cartesiani*, atque quidam *recentiores philosophi*.

Q. Quid in hac quaestione docuerunt quidam *Commentatores Aristotelis*?

R. *Alexander*, *Avicenna* et *Averroes*, male intelligentes *Aristotelem*, docuerunt, intellectum agentem esse *substantiam ab anima separatam*, et esse *unum pro omnibus hominibus*.

Q. Quid autem docuerunt *Nominales*?

R. *Nominales* in media aetate, propugnarunt doctrinam, intellectum *possibilem* ab intellectu agente nihil differre, vel utrumque cum *animae essentia* identificari. Quam doctrinam Ockami discipulus *Gabriel Biel* (1) ita exposuit: « Respondetur breviter post Ockamum, quod intellectus agens et possibilis ejusdem hominis sunt simpliciter idem, nec distinguuntur re; sed ipsa anima dicitur intellectus agens in quantum nata est producere actum intelligendi; et quia eadem nata est in se recipere actum a se productum, dicitur intellectus possibilis ».

Q. Quae autem fuit in hac quaestione doctrina *Cartesianorum*?

R. *Cartesiani* eandem doctrinam de indentitate intellectus possibilis et agentis amplexati sunt,

(1) Q. Sent. Dist. 16 qu. unica ad 3, dub. 2.

ac speciem intelligibilem sustulerunt, renovantes errorem *Platonis*, et docentes, intellectionem fieri *per contactum intelligibilis ad intellectum*, ideoque esse inutilem speciem intelligibilem et intellectum agentem.

Q. Quid denique statuerunt quidam recentes philosophi?

R. *Giobertus* et *Rosminius* docuerunt, lumen intelligibile rerum omnium reponendum esse, sive in *divina essentia*, sive in *idea entis communissimi*, ideoque nullam esse distinctionem intellectus possibilis et agentis.

Q. Quid sentiendum est de istorum philosophorum doctrinis?

R. Tenendum est, doctrinas istorum philosophorum esse *erroneas*, nam contra eas stat doctrina *Aristotelis*, *S. Thomae* aliorumque *Doctorum* docentium ac probantium, intellectum agentem atque intellectum possibilem, esse duas facultates ejusdem animae humanae, realiter inter se distinctas.

Q. Quomodo probatur haec doctrina?

R. Probatur ita: Intellectus noster, ut patet ex supra dictis, est in potentia ad cognoscendum suum proprium objectum, id est *essentiam rei materialis*. Haec autem essentia non potest intelligi sine *phantasmate*, quod ipsum refert. Essentia vero, per phantasmata intellectui relata, non est actu intelligibilis ideoque non potest per se intellectum movere. Debet igitur existere in anima hominis quaedam facultas

illuminativa, quae ipsum phantasma *faciat intelligibile actu*, abstrahendo a materia et a conditionibus individuantiis. Non potest autem haec facultas esse, ipse intellectus possibilis, quia repugnat, ut intellectus possibilis circa objectum suum sit simul in potentia et actu. *Ergo debet esse aliqua facultas distincta, ab intellectu possibili*, quae facultas nominatur *intellectus agens*.

Q. Quibus verbis S. Thomas docet intellectum agentem realiter distingui ab intellectu possibili?

R. En verba S. Doctoris Angelici (1): « *Nec iterum dico*, haec duo, scilicet intellectum agentem et possibilem esse *unam potentiam diversimodo nominatam*, secundum diversae operationes; quia quaecunque operationes reducuntur in diversa principia, impossibile est eas reducere, in eandem potentiam... Quum autem recipere species intellectas, quod est intellectus possibilis, et facere eas intelligibiles, quod est intellectus agentis, non possint secundum idem convenire; sed *recipere* convenit alicui secundum quod est *in potentia*, et *facere* secundum quod est *in actu*, impossibile est, *agentem et possibilem*, non esse diversas potentias ».

Q. Quaenam opponuntur contra hanc doctrinam difficultates?

R. Opponuntur sequentes:

(1) II Sent. Dist. 17, qu. 2, a. 1.

1) Si intellectus agens est facultas realiter distincta ab intellectu possibili, duplex est in homine actio intellectiva. Atqui hoc repugnat. Ergo intellectus agens non differt realiter ab intellectu possibili;

2) Si in anima esset duplex facultas intelligendi, realiter distincta, eadem essentia animae esset in actu et in potentia, relate ad idem intelligibile;

3) Intellectus agens comparatur ad intelligibilia sicut lux ad visibilia. Atqui una lux, nempe lux solis, sufficit ad facienda omnia visibilia actu. Ergo sufficit unum lumen intellectus ad facienda omnia intelligibilia actu;

4) Si daretur in homine intellectus agens et possibilis, homo posset semper intelligere, quia haberet in se principium activum et passivum, quae sufficiunt ad operationem. Atqui homo non potest semper intelligere. Ergo non datur intellectus agens et possibilis;

5) Intellectus agens dicitur ab Aristotele *separatus*. Atqui si lumen intelligibile est aliquid *separatum*, non datur in anima duplex facultas intellectiva realiter distincta;

6) Intellectus agens est magis separatus quam intellectus possibilis, quia agens est nobilius quam patiens. Sed si est magis separatus, debet esse extra substantiam animae.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Duae facultates intellectivae habent

proprias operationes, sed ordinantur ad idem intelligere, nam intellectus agens, operatione sua efficit ut intellectus possibilis possit recipere intelligibilia. « Nec tamen », ait S. Thomas (1) sequitur quod sit duplex intelligere in homine, quia ad unum intelligere oportet quod utraque istarum operationum concurrat »;

Ad 2) Eadem essentia animae mediantibus *diversis facultatibus* est in *actu* et in *potentia* ad idem intelligibile, sed sub diverso respectu. Per intellectum enim possibilem *recipit* intelligibile; per intellectum autem agentem, non recipitur ab eo, sed lumine suo *facit* illud *et materiale* et *sensibile*, *immateriale* et *intelligibile*. Et hac non repugnat;

Ad 3) Lux solis sufficit ad illuminanda visibilia, quae sunt *extra* animam; sed ad illuminanda phantasmata, quae sunt in anima, requiritur lumen *internum*, quod est intellectus agens;

Ad 4) Homo posset semper intelligere, si intellectus agens se haberet ad possibilem ut *objectum* intelligibile in actu. Atqui intellectus agens non est pro possibili objectum intelligibile in actu, sed est *principium activum* quod facit ex phantasmate intelligibile in actu. Ergo homo non semper intelligit, sed quando habet speciem intelligibilem a phantasma abstractam;

(1) QQ. DD. De anima, a. 4, ad 8.

Ad 5) Intellectus agens dicitur ab Aristotele *separatus ab organo*, non autem separatus ab anima. Philosophus enim, ut ostenderet facultatem intellectivam esse inorganicam, vocavit *separatum*, tum intellectum possibilem, tum intellectum agentem. Dictum ergo *Aristotelis* non opponitur duplici facultati intellectivae realiter distinctae;

Ad 6) Uterque intellectus, tum possibilis, tum agens, est separatus ab organo materiali; sed *intellectus possibilis*, qui est potentia receptiva intelligibilium et propterea quodam modo est similis materiae, potest ideo dici *minus separatus*, quam intellectus agens. Sed licet intellectus agens possit dici *magis separatus* ab organo materiali, non tamen propterea est separatus ab anima.

§ 3. — *De variis intellectus nominibus et officiis.*

Q. Quae sunt varia nomina quibus facultas intellectiva appellari solet?

R. Facultas intellectiva nominari solet interdum: *intelligentia* vel *ratio* vel *memoria intellectiva*. Quandoque etiam usurpatum nomina *rationis superioris* et *rationis inferioris*, vel etiam *intellectus speculativi* et *intellectus practici*.

Q. Quo sensu facultas intellectiva nominari solet *intelligentia*?

R. Facultas intellectiva nominari solet *intelligentia* in quantum *simpliciter veritatem intelligibilem apprehendit*. Quum autem praecipue *veritates*

per se notae, seu *prima principia* immediate apprehendantur et intueantur, intelligentia dicitur etiam *facultas* vel *habitus principiorum*.

Q. Quo sensu autem *facultas* intellectiva dicitur *ratio*?

R. *Facultas* intellectiva dicitur *ratio*, in quantum de una veritate intellecta *praecedat ad aliam veritatem intelligibilem cognoscendam*, quod appellatur *ratiocinari*.

Q. Quomodo comparatur *ratio* ad *intelligentiam*?

R. *Ratio* comparatur ad *intelligentiam* tamquam ad *principium* et ad *terminum*. Ad *principium*, nam mens discurrere non posset, nisi ab aliqua nota veritate exordium duceret; neque posset ad aliquod certum pertingere, nisi comparatio fieret ejus, quod per discursum invenitur, ad *prima principia* in quae *ratio* resolvit. Unde *intelligentia* est *principium rationis*, quantum ad viam inveniendi; *terminus* vero, quantum ad viam judicandi.

Q. Quo sensu *ratio* dicitur denotare simul *perfectiorem* et *imperfectiorem*?

R. *Ratio* dicitur denotare simul *perfectiorem* et *imperfectiorem* secundum quod comparatur ad *sensum* vel ad *intelligentiam puram*. Nam *ratio* est cognoscitiva *universalium*, quae a sensu minime attingi possunt; sed ad veritatem pertingit per *inquisitionem* seu *ratiocinium*, dum *intelligentiae purae* seu *Angeli*, *statim et sine discursu veritatem apprehendunt*. Unde hominis qui ratione gaudent, tum *perfectiores sunt bru-*

tis animantibus, tum Angelis sunt imperfectiores. Et ideo ratio est proprium hominis specificativum, nam ratione homo distinguitur tum a brutis tum ab Angelis, atque accuratius definitur animal rationale quam animal intellectuale, sicut voluit Rosminius.

Q. Quomodo definitur memoria intellectiva?

R. Memoria intellectiva definitur: Quaedam virtus in parte intellectiva animae, qua species prius habitas retinemus, reproducimus et recognoscimus. Vel brevius a S. Thoma: Vis qua mens nostra retinere potest species intelligibiles post actualem considerationem.

Q. Quaenam igitur pertinent ad actionem memoriae intellectivae?

R. Ad actionem memoriae intellectivae pertinent quator, nempe retentio, reproductio, recognitio et distinctio diversorum temporum. Quodsi memoria ope ratiocinii exercetur, tunc peculiari nomine vocatur reminiscentia.

Q. Quomodo memoria cognoscit praeterita?

R. Ad cognitionem praeteritorum duo potissimum pertinent, scilicet conservare species rerum quae actu non apprehenduntur, et cognoscere praeteritum ut prae-teritum. Quoad primum, nullum dubium esse potest, quin memoria intellectiva species retineat, quia si sensus conservat species rerum, quae ipsum non immutant actu, multo fortius intellectus conservat species intelligibiles. Quoad alterum vero distinguendum est: nam praeteritum seu praeteritio referri

potest tum ad *objectum* apprehensionis, tum ad ipsum *actum intellectus*. Si refertur ad *objectum*, tunc cognoscere praeteritum, ut praeteritum, non pertinent nisi *ad sensum*, qui est apprehensivus singularium, tempore mensuratorum. Si autem praeteritio referatur ad *actum*, tunc etiam intellectus cognoscere potest praeteritum ut praeteritum, quum intellectus non solum cognoscat intelligibile, sed etiam *intelligat, se intelligere*, ideoque suum actum particularem cognoscat et retinere possit.

Q. Quandonam ratio dicitur *superior* et quando *inferior*?

R. A Scholasticis post *S. Augustinum*, ratio *superior* dicebatur *intellectus*, quatenus attendit *rebus divinis contemplandis*; quatenus vero versatur circa *res temporales* dicebatur ratio *inferior*. Temporalia autem et aeterna comparantur ad cognitionem hoc modo, quod unum eorum est medium ad cognoscendum alterum. Sed eadem potentia rationis est, ad quam pertinet medium et ultimum. Unde una et eadem potentia rationis est ratio superior et inferior, sed distinguuntur secundum *Augustinum* per *officia actuum* et secundum *diversos habitus*. Nam rationi superiori attribuitur *sapientia* (quae est de supremis causis) inferiori vero *scientia*.

Q. Quidnam venit nomine intellectus *speculativi* et intellectus *practici*?

R. Intellectus dicitur *speculativus*, quando sistit in *cognitione veritatis rei*, sine applicatione ejus

ad operationem; dicitur autem *practicus*, quando cognoscit veritatem eamque *applicat ad ordinandas et dirigendas actiones humanas*. Est autem una eadem potentia intellectiva, sed actus ejus differunt unus ab altero *fine* quem habent in operando, quia dum actus ordinatur ad contemplanda veritatem, intellectus dicitur speculativus, dum autem ordinatur ad traducendam veritatem in praxim, nominatur practicus.

Q. Quidnam vocatur *associatio idearum*?

R. *Associatio idearum* dicitur *nexus*, quo *ideae nostrae inter se junguntur*, ita ut *una in mente praesente, alia oriatur*. Talis nexus provenire potest vel ab ipsa conjunctione, quam objecta, a nobis considerata, inter se habent, vel a nostra mente, quae potest nexum ponere etiam inter res disparatas. In primo casu *associatio idearum* dicitur *naturalis*, et fundatur in relatione sive loci, sive temporis, sive cujuscumque ordinis. Altera vero, quae non dependent nisi a nostra mente, dicitur *associatio idearum arbitraria*.

Q. Quomodo ostenditur, omnia ista officia et actus potentiae intellectivae, non esse diversas facultates, sed *diversos modos cognoscendi ejusdem facultatis*?

R. Ostenditur ex eo, quod *objectum* intellectus nostri est *omne intelligibile*, id est *omne ens*. Ex quo sequitur, nullam aliam differentiam inveniri posse, nisi quod *una facultas referatur ad intelligibile*, ut *actus ad potentiam*, altera ut *potentia*

ad actum, nam ens communiter dictum, solum hoc modo discriminari potest, *potentia enim et actus dividunt omne genus entis*. Ergo in potentia intellectiva nulla alia differentia esse potest quam differentia intellectus *agentis* et intellectus *possibilis*.

Q. Quaenam opponuntur huic doctrinae difficultates?

R. Opponuntur sequentes:

1) Homo, ut animal rationale, convenit cum brutis per sensum et cum Angelis per intellectum. Atqui ratio, quae est proprium hominis constitutivum differt a sensu. Ergo differt etiam ab intellectu;

2) Sicut actus sensuum terminatur ad communem, ut de ipsis judicet, sic actus rationis terminatur ad intellectum, ut judicet de operatione rationis. Atqui sensus communis est alia facultas a sensibus propriis. Ergo etiam intellectus est facultas diversa a ratione;

3) Differentia objecti praeteriti et praesentis in cognitione sensitiva, causat diversitatem facultatum. Atqui etiam intellectus percipit praeterita et praesentia. Ergo etiam in parte intellectiva est diversa facultas, quae cognoscit praeterita, ab ea quae cognoscit praesentia.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Homo convenit cum brutis per sensum, cum Angelis per intellectum, sed non eodem modo. Nam, quum anima humana contineat in

potentia formas inferiores, homo potest plene id, quod potest brutum. Sed si homo comparatur cum naturis superioribus, intellectus ejus differt ab intellectu Angelorum, nam non plene potest id quod est naturae superioris. Angelus enim semper intelligit actu, homo autem aliquando potentia, aliquando actu. Si semper intelligeret actu, non esset ipsi necesse ratiocinari, et tunc uno nomine diceretur semper intellectus. Quum autem debeat aliquando ratiocinari, aliquando autem simpliciter intelligere, potentia sua intellectiva dicitur tum *ratio* tum *intellectus*;

Ad 2) Objectum sensus communis, differt ab objectis formalibus propriorum sensuum, quia habet rationem communem, quam illa non habent, unde sensus communis est potentia diversa a sensibus propriis. Sed objectum rationis est idem intelligibile, quod et objectum intellectus ideoque intellectus non est alia facultas a ratione;

Ad 3) Differentia temporis causat diversitatem in facultate sensitiva, quia tempus est de ratione objecti sensibilis, quod est singulare, determinatum ad hic et nunc. Objectum vero proprium intellectus est *universale*, quod absolvetur a tempore; ideoque si tempus ab intellectu quodam modo attingitur, erit aliquid quod per accidens se habet ad objectum intellectus.

CAPUT II. — DE IDEIS.

Q. Quaenam videnda sunt de ideis?

R. De ideis videnda sunt duo, scilicet: de *natura* et de *origine* idearum. Quoad vero naturam idearum examinanda sunt iterum duo nempe:

1) *Quid sint ideae* et

2) *Qua ratione se habeant ad nostram cognitionem intellectivam*. Quoad originem autem idearum, explicanda sunt tria:

3) *Utrum ideae sint innatae*;

4) *Utrum sint a solis sensibus nostris*;

5) *Utrum et quomodo sint a vi innata nostri intellectus*.

§ 1. — *De idearum natura*.

Q. Quid est *idea*?

R. « *Idea* », ait S. Thomas, « graece, latine *forma* dicitur, unde per ideas intelliguntur *formae aliarum rerum, praeter ipsas existentes* ». Forma autem alicujus rei, prosequitur S. Doctor, « praeter ipsam existens, ad duo esse potest; vel ut sit *exemplar* ejus dicitur forma, vel ut sit *principium cognitionis ipsius*, secundum quod formae cognoscibilia dicuntur esse in cognoscente ».

Q. Numquid *idea* duplicem habet significationem?

R. Utique, nam *idea*, ut forma alicujus rei, praeter ipsam rem existens, potest esse vel *principium cognitionis*, vel *principium imitationis, practicae*.

Q. Quomodo definitur idea, ut *principium cognitionis*?

R. Idea ut principium cognitionis definitur: *intentionalis similitudo seu repraesentatio rei quae cognoscitur.*

Vel juxta S. Augustinum: *Ratio seu similitudo rei in intellectu existens, per quam mens ad rerum cognitionem pervenit.*

Q. Et quomodo definitur idea ut *principium imitationis practicae*?

R. Idea ut principium imitationis practicae definitur: *Exemplar quoddam in mente artificis conceptum, ad cujus imitationem aliquid efficitur.*

Q. Numquid idea idem significat ac *species intelligibilis*?

R. Quum nomen ideae sumi possit dupliciter, id est ut principium cognoscendi et ut principium effectationis rerum, Doctores Scholastici *ad evitandam aequivocationem* usi sunt potius nomine *speciei intelligibilis*, ut indicarent similitudinem objecti in mente conceptam, determinantem intellectum ad rem cognoscendam, licet *interdum etiam nomen ideae* ad idem significandum adhibuerint. Potest igitur etiam de speculativa cognitione loquendo *idea* oro *specie intelligibili* adhiberi.

Q. Quomodo *distinguitur idea* seu specieis intelligibilis?

R. Idea seu species intelligibilis considerari potest in *actu primo*, id est ut principium actus intel-

ligendi, et tunc dicitur *species impressa*; vel in *actu secundo*, id est ut terminus intellectionis et tunc nominatur *species expressa*, vel *verbum*, vel *conceptus mentalis*.

Q. Quotuplex distinguitur *cognitio mediata*?

R. *Cognitio mediata* distinguitur duplex, nempe:

1) *prout pertinet ad ratiocinium*, in quo habetur discursus seu transitus mentis ex veritate nota ad aliam ignotam quae in prima continetur, et per illam cognoscitur tamquam per medium objectivum. Haec *cognitio mediata* reperitur in solo homine, qui ideo dicitur animal rationale;

2) *Prout intellectus unum cognoscit in alio* sine mentis discursu, tamquam in objecto cognito, ducente in cognitionem prioris; vel quando intellectus, informatus specie alicujus rei, pervenit ad cognitionem alterius, quae cum prima habet similitudinem.

Q. Numquid per ideam fit *cognitio mediata*?

R. Idea, sive sumatur in actu primo sive in actu secundo, *non efficit per se cognitionem mediatam*, quia est signum formale objecti, faciens unum cum intellectu per ipsam actuato, id est aliquid quo intellectus intelligit.

Q. Curnam dictum est, *per se ideam* non facere cognitionem mediatam?

R. Quia *per accidens*, quando mens propriam operationem speculatur, potest idea esse objectum intelligibile cognitionis reflexae, et tunc habetur *cognitio mediata*.

Q. Numquid etiam *alio modo* ideā potest efficere cognitionem mediatam?

R. Idea potest efficere cognitionem mediatam, *quando species alicujus rei* causatur in nostro intellectu *non ab ipsa re sed ab alia*, quae cum illa similitudinem habet. Ita ex. gr. ex essentiis rerum materialium causatur idea seu species, qua intellectus quodam modo cognoscit substantias immateriales. In hoc casu *species illa, ducens intellectum in cognitionem rerum immaterialium*, efficit cognitionem mediatam.

Q. Quando idea vocatur *subjectiva* et quando *objectiva*?

R. Idea dicitur *subjectiva*, quando consideratur ut *actuans intellectum*, id est in sua realitate et entitate, *ut forma informans*; dicitur autem *objectiva* quando consideratur in sua *virtute repraesentativa*, prout est rei similitudo, vel *per ordinem ad objectum* cujus est imago.

Q. Quatenus est *differentia* inter ideam *subjectivam* et ideam *objectivam*?

R. *Idea subjectiva* si spectatur in sua realitate, prout est informans nostrum intellectum, est semper *res positiva, spiritualis, finita, actus et forma accidentalis*. Idea autem *objectiva*, potest representare *omne quod est intelligibile*, et quandoque repraesentat *substantiam*, quandoque *accidens*, quandoque *rem materialem*, quandoque *immaterialem*, quandoque *finitam*, quandoque *infinitam*, quandoque *rem positivam*, quandoque *rei negationem et privationem*.

- Q. *A quonam est igitur, repetenda natura et perfectio
ideae et quo dimedienda est ejus repraesentatio?*
- R. *Natura et perfectio ideae repetenda est ab intellectu in quo est, nam omne accidens sequitur naturam subjecti in quo est et per quod habet esse; repraesentatio autem metienda est ex ob-
jecto, expresso per ideam. Sic ex. gr. omnis idea in intellectu finito, erit quoad naturam suam finita, idea autem quam habet homo de Deo quoad repraesentationem est infinita quia objectum est infinitum.*
- Q. *Quinam errores orti sunt inter philosophos, qui non distinxerunt naturam ideae ab ejus repraesentatione?*
- R. *Ex eo quod quidam philosophi non distinxerunt valores ideae quoad ejus naturam, a valore quoad repraesentationem orti sunt diversi errores. Sic ex. gr. Avicenna, Averroes et ex recentioribus Victor Cousin, ex eo quod idea repraesentat universalis docuerunt, ideam esse quamdam entitatem universalem, et propterea intellectum quemdam separatum communem et universalem posuerunt. Ex adverso, veteres Materialistae ex eo quod ideae nostrae repraesentant materialia, animam humanam dixerunt materialem Ontologistae vero ideam confunderunt cum Deo, ideo quod idea Deum repraesentat. Transcendentales autem philosophi germani Fichte, Schelling et Hegel, confundentes naturam idea cum natura objecti repraesentati statuerunt subjectum cogitans esse unam eademque rem cum objecto cognito; ex quo varia pantheismi*

systemata confinxerunt et disseminarunt, secundum quod evolutionem idearum censuerunt incipiendam esse, vel a subjecto, vel ab objecto, vel ab utroque in unum conjuncto.

§ 2. — *Utrum ideae sint objectum nostrae cognitionis.*

Q. Quidnam potest esse *objectum nostrae cognitionis?*

R. Objectum nostrae cognitionis potest esse *omne ens, id est omne intelligibile.*

Q. Numquid cognitio intellectiva potest esse *sine specie intelligibili; seu sine idea informante intellectum?*

R. Cognitio intellectiva *non potest fieri sine specie intelligibili, seu idea informante intellectum, quia intellectus possibilis est in potentia, et non intelligit nisi fiat in actu per speciem intelligibilem, seu ideam informantem ipsum.*

Q. Quidnam est ista *species intelligibilis seu idea informans intellectum?*

R. Species intelligibilis seu idea informans intellectum, est *repraesentatio seu forma mentalis objecti quod cognoscitur.*

Q. Quomodo igitur se habet species intelligibilis, seu idea informans, in ordine *ad intellectum cognoscentem, et in ordine ad objectum cognitionis?*

R. Species intelligibilis seu idea informans in ordine *ad intellectum* se habet *instrumentaliter* ita ut intellectus a specie intelligibili informatus, possit cognoscere objectum; in ordine autem *ad objectum*, species intelligibilis se habet *representaliter*, ita ut per speciem intelligibilem objectum cogno-

scendum sit praesens in intellectu cognoscent.
et sic ab ipso cognoscatur.

Q. Quando igitur intellectus cognoscit aliquam rem
numquid objectum suae cognitionis est *species*
intelligibilis, seu *idea*, an illa res quae per ideam
repraesentatur?

R. Quando intellectus noster cognoscit aliquam rem
objectum nostrae cognitionis *non est species*
intelligibilis seu idea quae rem repraesentat, sed
natura ipsius rei quae per speciem sensibilem
seu ideam repraesentatur.

Q. Quomodo ostenditur, in cognitione alicujus rei
non esse ideam hujus rei objectum cognitionis
sed *rem ipsam per ideam repraesentatam*?

R. Ostenditur ex eo quod idea seu species intelli-
gibilis est *forma mentalis objecti*, faciens unum
cum intellectu, per ipsam actuato, id est aliquo
quo intellectus intelligit non autem aliquod quod
apprehendit, tamquam objectum intelligibile.

Q. Numquid ipsa *species intelligibilis seu idea*, in-
formans intellectum, potest esse, sicut alia quae
cumque idea, *objectum nostrae cognitionis*?

R. Quum omne quodcumque ens seu cognoscibile
possit esse objectum nostrae cognitionis, *non*
est dubium, quin etiam *species intelligibilis possit*
esse objectum cognitionis nostrae; quod evidens
est ex hoc ipso, quod de specie intelligibile, hic
disputamus.

Q. Sed quando agitur de *nostris propriis speciebus*
intelligibilibus, numquid ipsae possunt esse ob-
jectum nostrae cognitionis?

2. *Nostrae propriae species intelligibiles, seu ideae quibus intellectus noster cognoscit res, per ipsas repraesentatas, non possunt esse objectum cognitionis nostrae directae, quia cognitio directa dirigitur ab intellectu, actuato per ideam, ad res ipsas, non ad ideas; sed possunt esse objectum cognitionis nostrae reflexae, qua nempe mens nostra potest suam propriam operationem apprehendere et speculari.*

3. Quenam opponuntur contra hanc doctrinam difficultates?

4. Opponuntur sequentes:

1) Si ideae essent quid reale in sensu Scholasticorum, haberemus sine dubio cognitionem evidentem de ipsis. Atqui contrarium prorsus accidit, sicut probat ipsa in hac re dissensio philosophorum. Ergo non sunt admittendae ideae cognitionem (Thomas Reid);

2) Si per ideas fieret cognitio nostra, deberet intellectus noster ea primo cognoscere. Atqui contrarium experimur. Ergo cognitio non est per ideas (Durandus);

3) Intellectus ut virtus reflexiva, cognoscit se et ea quae sunt in eo per certitudinem et quasi experimentaliter; deberet ergo per certitudinem cognoscere speciem, si qua esset in eo. Atqui hoc non verificatur. Ergo non est aliqua species in intellectu nostro, ad repraesentandum sibi objectum.

5. Quomodo solvuntur istae difficultates?

6. Solvuntur ita:

Ad 1) Nos per ideas id est per species intelligibiles cognoscere naturas rerum materialium, evidens est ex eo, quod ipsae formae naturales physice non possunt esse in nostro intellectu, sed per similitudinem seu imaginem quamdam mentalem, quae dicitur idea seu species intelligibilis. Quod autem existant philosophi dissidentes, non debet esse mirum, quum adsint etiam philosophi qui prima principia negaverint;

Ad 2) Intellectus noster, intelligendo aliquam rem, non potest primo cognoscere speciem intelligibilem, quia species intelligibilis informans ipsum, fit unum cum intellectu, et quia intellectus actuatus per speciem, non dirigitur ad cognoscendam speciem, sed ad cognoscendam rem, per speciem repraesentatam;

Ad 3) Intellectus, quum sit reflexivus, cognoscit suas operationes, et intelligit cum certitudine, se non posse intelligere quidquam, sine praesentia in se objecti intelligibilis. Hoc autem objectum intelligibile in intellectu, quod repraesentat objectum externum vocatur *idea* seu *species intelligibilis*. Quoad autem cognitionem experimentalem, si per eam intelligitur cognitio conscientiae, dicendum est, conscientiam non posse directe cognoscere nisi *facta* subjecti; de *rationibus* autem eorum judicare *non est conscientiae*. Sed sicut ex conscientia *facti intellectionis* sequitur *existentia intellectus*, ita sequitur etiam *existentia ideae* seu *speciei intelligibilis*.

§ 3. — *Utrum ideae sint nobis innatae.*

- Q. Quatenus sunt sententiae philosophorum de origine nostrarum idearum?
- R. Diversae et multiplices sunt sententiae philosophorum de origine nostrarum idearum. Sed omnes possunt ad tres classes principales revocari.

Prima est eorum qui docent, omnes ideas et consequenter, omnem cognitionem intellectivam procedere a sola intellectus activitate. *Secunda* illorum qui docent, originem idearum unice repetendam esse a rebus materialibus. *Tertia* eorum qui tenent, causam adaequatam idearum reponendam esse simul in virtute activa intellectus et in rebus materialibus, extra ipsum existentibus. Primi dicuntur *Rationalistae*, alteri vocantur *Empirici* vel *Sensistae*. Tertiis *Peripatetici* seu *Scholastici*. His accedunt nonnulli, appellati *Ontologistae*, qui cognitionem nostram repetunt ab intuitionem primae et absolutae veritatis id est Dei et *Traditionalistae*, qui docent omnes ideas, omnemque cognitionem nobis venire ab externo magisterio.

- Q. Qui sunt philosophi *Rationalistae* docentes, ideas procedere a sola intellectus activitate?
- R. Philosophi docentes, ideas procedere a sola intellectus activitate in duas partes abeunt. Alii affirmant, ideas esse animae humanae innatas; alii autem dicunt innatam esse animae quamdam facultatem, qua a priori, independentem ab omni experientia, sibi construet non solum formas co-

gnitionis sed et *ipsum objectum*. Qui ultimi dicuntur *Rationalistae transcendentales*, quia experientiam transcendunt.

Q. Quinam philosophi docuerunt, ideas esse animae humanae *innatas*?

R. Ex antiquis *Plato* posuit, formas rerum extra intellectum *in seipsis subsistere*, animam autem a principio suae existentiae *habuisse cognitionem* illarum formarum, sed postea *in paenam aliqujus delicti* in corpus tamquam in custodiam detrusam, omnis anthehabitaе scientiae *oblitam esse*. Sed decursu temporis, *per res sensibus perceptas admonita*, prioris scientiae recordatur. Unde discere nihil aliud est nisi recordari.

Q. Numquid inter recentes philosophos sunt innatarum idearum assertores?

R. Inter recentes philosophos innatarum idearum assertores sunt *Cartesius* et *Cartesiani*, *Leibnitzius* et *Rosminius*.

Q. Quidnam docuerent *Cartesius* et *Cartesiani*?

R. *Cartesius* et *Cartesiani* juxta illam formulam: *Cogito ergo sum*, animae essentiam in ipsa cogitatione posuerunt, asserentes animam ab ipso creationis suae initio *quibusdam ideis fuisse instructam*. Inter quas primum locum tenet *idea Dei*, quae juxta ens *necessario* a Deo debuit animae insculpi, quum a rebus visibilibus non potuerit haberi. Concedunt tamen *ideas rerum visibilium* posse a nobis *acquiri*. Itaque omnes ideas diviserunt in *innatas*, *factitias* et *adventitias*.

Q. Quidnam docuit de ideis innatis *Leibnitzius*?

R. Leibnitzius docuit, facultates non esse distinctas ab essentia animae, quam dixit non esse denu- datam ab omni actu cognoscendi. Admisit igitur in anima *quamdam confusam cognitionem*, in qua continentur omnes *idcae et cognitiones*, quae postea fient clariores, quum vires sensitivae per *res sensibiles* notae fuerint. Essentia igitur animae, juxta Leibnitzium, considerari potest, ut *imago quaedam indistincta seu schema om- nium rerum mundanarum*. Quod schema paulatim per animae activitatem evolvitur, quando cor- pora agunt in sensus, et sic *de confusa, cognitio fit clara et distincta*.

Q. Qualis fuit de hac quaestione doctrina *Rosminii*?

R. Rosminius docuit, ideam universalissimam *entis* esse *menti nostrae innatam* et esse formam ac lumen rationis. Ideas autem genericas et speci- ficas, quas mens sibi efformat, dixit *oriri ex ap- plicatione idcae entis ad elementa sensibilia*.

Q. Quomodo probatur, istas opiniones philosophorum de ideis innatis *non posse sustineri*?

R. Probatur ita: Si intellectus humanas haberet ideas innatas, esset in actu respectu cognitionis. Cognitio enim est naturalis effectus idcae seu speciei intelligibilis quae actuat intellectum, *unde posita idea, necessario sequeretur cognitio*. Atqui hoc falsum esse convincitur evidentissimo conscien- tia testimonio. Ergo non possunt admitti idcae innatae. Hoc argumentum, allatum a S. Thoma, est fortissimum.

Q. Numquid dantur etiam *facta*, ex quibus potest probari falsitas opinionis idearum innatarum?

- R. Dantur facta illorum hominum qui a nativitate privantur aliquo sensu, ex. gr. homines caeci a nativitate, qui omnium colorum scientia vacant. Atqui si homo haberet ideas innatas, non esset privatus tali scientia quia sine sensatione haberet ideam et consequenter scientiam colorum. Ergo non dantur ideae innatae.
- Q. Nonne probatur falsitas istius opinionis etiam ex consequentiis quae fluunt ex ipsa?
- R. Consequentia talis opinionis est, ut positis ideis innatis, incidatur in purum subjectivismum. Nam nullo modo in hoc casu potest perveniri ad res singularis et existentes cognoscendas, quum nulla ratio assignari possit, cur de aliquo determinato singulari praedicetur essentia, a nobis per ideas innatas cognita. Unde etiam omnes philosophi, qui aliquas formas a priori in intellectu ponunt, objectivitatem cognitionum nostrarum de medio tollunt.
- Q. Quinam erant philosophi Rationalistae transcendentales?
- R. Fundamentum doctrinae Rationalistarum transcendentium invenitur in placitis veterum Pantheistarum et Baruchi Spinozae, quas etiam, renovavit Joannes Baptista Vico docens, verum esse factum intelligentiae. Proximus autem transcendentalismi parens erat philosophus Germanus Emmanuel Kant (1800), qui in opere an. 1781 vulgato: *Critica rationis purae*, systema criticismi transcendentalis in lucem eddidit. Cujus doctrinam secutus est Theofilus Fichte (1814) qui-

busdam immutatis vel additis. Hic diserte pantheismum professus est. Fichte successit *Fredericus Schelling* (1775-1854) et Schellingio *Georgius Hegel* (1831). Omnes isti in efformandis ex propria animi facultate diversis cognitionis formis concordantes erant, omnesque pantheismum transcendentalem professi sunt, licet non iisdem rationibus suum quisque systema evolvere conatus sit.

Q. Quomodo ostenditur systema Kantii esse falsum?

R. Ostenditur ex eo quod:

1) Kantius incipit ab *empirismo* id est ab objecto quod solum per experientiam haberi potest, et postea, *gratis* negata realitate objecti, in purum illud *phaenomenum* convertit;

2) Tribuit sensibilitati *intuitiones puras* et abstractiones *spatii* et *temporis*, quum a sensu non possint percipi nisi singularia et concreta;

3) Enumerat *ad libitum categorias*, easque facit formas subjectivas, quum ipsae aliquid objectivum referant, ut *substantia*, *accidens*, *causa*, *effectus*, etc.;

4) Dicit, cognitiomen esse *phaenomenalem* et *dependentem unice ab animae formis*, quod est dicere *subjectivismum* et *scepticismum*; nam in hoc casu non potest constare de objecto reali, cujus realitatem Kantius ipse diserte negat;

5) Ponit *unicum ens absolutum* et *inconditionatum*, quod se evolvit triplici forma, *causae*, *subjecti* et *totius*; quod est pantheismus. Ex quibus abunde patet systema Kantii esse falsum.

Q. Quomodo demonstratur falsitas doctrinae Fichtii?

R. Fichtius concordat cum Kantio in admittendo, cognitionem nostram *explicandam esse a priori*, et dari aliquid unum ad quod cognitio nostra revocari debet. Sed ipse addit, *non solum formam sed etiam materiam cogitationis transcendere debere omnem experientiam*.

Unde Fichte unicum fontem omnis cognitionis ponit *ipsum subjectum cogitans, ab omni experientia independens*. Subjectum igitur cogitans juxta eum, propria sua facultate primo *ponit et creat seipsum* et postea per reflexionem *sese distinguit in subjectum et objectum*. Et sic Fichte confundit *intellectum cum intelligibili*, perveniens denique ad *pantheisticam unitatem entis cujusdam, quod creat seipsum*. Quae omnia evidenter falsa sunt, quum repugnent omni notioni philosophicae.

Q. Quid autem dicendum de Schellinghio?

R. De Schellinghio idem dicendum quod de Fichtio dictum est, quum Schellinghius eandem *identitatem cum intelligibili eandemque pantheismi doctrinam* proclamavit, licet diversa via ad eundem terminum pervenerit. Nam Schellinghius transtulit ad abjectum id quod Fichtius de subjecto cogitante affirmavit, atque insuper usque ad ipsum *principium contradictionis subvertendum* progressus est. Quod idem est ac negare possibilitatem omnis verae cognitionis.

Q. In quonam autem consistit principaliter error Hegelii?

R. Hegelius *principium contradictionis apertis ver-*

bis negavit. Ipse ab ente abstractissimo et indeterminato exordium sumpsit, quod ducit esse causam omnium realiter subsistentium. Unde Hegelius *confundit ens communissimum et maxime potentiale cum ente quod est actus purissimus*, et ipsum esse *per se subsistens*, ac per ipsam suam essentiam distinctum ac separatam ab omnibus aliis rebus. Quod est *pantheismus idealisticus*, cujus falsitas jam supra satis demonstrata est.

Q. Numquid istae falsae Rationalistarum transcendentalium assertiones, inveniantur in *antiquis philosophis pantheisticis*?

R. Unitatem universalem pantheisticam invenimus in *Pithagora*, *Thalete* ex schola Ionica, in *Xenophane* et *Parmenide* ex schola Eleatica. Parmenidis enim est illud: *Idem est cogitare et cujus est cogitatio*. Contradictoria autem esse simul vera docuit *Heraclitus*. Protogoras vero, *esse verum quod apparet*. Democritus denique, *Lencippus* et *Anaxagoras* diversimode asseruerunt, *contraria et contradictoria esse simul in eodem subjecto*. Quorum errores jam clarissime confutavit Aristoteles.

Q. Quanam opponuntur contra nostram doctrinam difficultates?

R. Opponuntur sequentes:

1) Si anima humana non intelligeret per ideas innatas, ejus intellectus esset mera potentia. Atqui hoc repugnat. Ergo admittendae sunt in intellectu ideae innatae;

2) Homo habet commune intelligere cum Angelis. Atqui Angeli intelligunt per species inditas. Ergo etiam anima humana;

3) Cogitatio est essentialis animae humanae secus destitueretur vita. Atqui si cogitatio est essentialis animae, admittendae sunt necessario ideae innatae;

4) Rudes, qui scientiam acquisitam non habent, si ordinate interrogantur, bene respondent de veritatibus ad illam scientiam pertinentibus. Atqui non possent respondere, nisi haberent ideas innatas. Ergo sunt homini ideae innatae;

5) Homo antequam acquirat scientiam, amat eam. Atqui non amatur nisi quod cognoscitur. Ergo ante acquisitam scientiam homo habet cognitionem ejus per ideas innatas.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Intellectus, quoad suum esse est facultas realis, dimanans necessario ab anima, ut virtus operativa. Quoad operationem autem, est in potentia, ideoque comparatur a Philosopho tabulae rasae, in qua nihil scriptum est. At tamen non est facultas mere passiva et receptiva, sed etiam activa, quia intellectus agens illuminat et transmutat phantasmata;

Ad 2) Homo habet quidam commune intelligere cum Angelis, sed non eodem modo eademque perfectione atque Angeli. Quod patet ex objecto proprio intellectus humani et angelici. Objectum enim proprium intellectus humani

est *essentia rerum materialium immaterialiter cognita*, ope sensus et intellectus. Angeli autem *per res spirituales et actu intelligibiles cognoscunt naturas materiales*, ideoque intellectus eorum est *semper in actu* per species inditas et effluentes a primo intelligibili;

Ad 3) Cogitatio, in quantum est *actus* cogitandi non est essentialis animae. Sed in quantum est *potentia* cogitandi est *accidens*, *necessario connexum* cum essentia animae; non autem constituit ipsam animae essentiam. Anima vero intellectiva *quandoque actu non cogitans*, non destituitur propter hoc *vita in actu primo*, id est naturae viventis intellectivi;

Ad 4) Rudis, scientiae ignarus, bene respondet, quando per ordinatam interrogationem addiscit quod ignorabat, quia scientia qua vacabat generatur in suo intellectu, procedendo de communibus ad propria; hoc autem non probat eum antea notitiam eorum habuisse, sed de novo ea didicisse;

Ad 5) Homo potest, antequam didicerit, scientiam amare, in quantum cognoscit cognitione generali, eam utilem et jucundam ac honorabilem esse. Sed non propterea, quia jam cognoscit eam in particulari, antequam didicerit.

§ 4. — *Utrum sensus sint causae totales
nostrarum idearum.*

Q. Quomodo vocantur philosophi, qui docent, omnem scientiam nostram derivari a sensibus?

R. Philosophi qui tenent, omnem cognitionem nostram, derivari a sensibus, vocantur *Empirici* et in duas classes distinguuntur. Quidam enim illorum animam cum corpore *idem* esse asserunt alii autem animam a corpore *distinctam* esse sustinent. Priorum empirismus dicitur *materialisticus*, posteriorum vero *sensisticus*.

Q. Quinam philosophi professi sunt empirismum *materialisticum*?

R. Empirismum materialisticum professi sunt omnes *veteres Materialistae*, ut Empedocles, Democritus, Leucippus, Epicurus, Aristoxenus et alii qui docuerunt *animam esse corpus*. Istos veterum errores sequuntur *recentiores Materialistae*, quorum caput est Hobbesius. Hi recentes Materialistae non alter ac veteres *animam reducunt ad corpus*, vel ad *physicas chemicasque corporis vires* vel ad *harmoniam partiumque quoddam temperamentum*, ut Tolland, La Mettrie, Tyndall, Moleschott. Quorum errores jam hoc ipso confutantur, quod operationes non solum vitae intellectivae sed etiam sensitivae *essentialiter differunt* ab operationibus materiae inanimatae, ideoque impossibile et omnino absurdum est, *physicas chemicasque vires materiae producere posse aliquam cognitionem*.

Q. Qui autem philosophi docuerunt *empirismum sensitivum*?

R. Empirismi sensitivi, seu *sensismi* auctor fuit Joannes Lockius (1632-1704) licet Condillachius (1715-1780) ad perfectiorem formam ejus per-

duxerit doctrinam. Lockius nempe omnem nostram cognitionem, id est *omnes ideas ex duobus fontibus manare* arbitratus est, ex *sensatione et reflexione*. Primas vocavit *simplices*, secundas *compositas*. Ideae simplices, licet numero paucissimae, quando per reflexionem comparantur et conjugantur, efficiunt juxta eum, innumeras *combinationes*, ex quibus, multipliciter compositis, exurgit *humanae scientiae aedificium*.

Q. Quomodo doctrinam Lockii modificavit Condillachius?

R. Condillachius sensismum Lockii *clarius explicavit* atque apertis verbis omnes cognitiones nostras, ad *puram ac simplicem revocavit sensationem*.

Cognitionem enim *directam a reflexa*, dixit, *non differre specie*, ideoque reflexionem *ad sensationem posse reduci*. Unde *operationes intellectivas non aliud esse docuit, nisi sensationes transformatas*. Intellectus enim, juxta illum, *sex operationes perficit*, id est, *attentionem, comparisonem, judicium, reflexionem, imaginationem, ratiocinium*. Quum autem objectum harum operationem sit res a nobis sensu percepta, omnes istas operationes, dixit, non esse aliud nisi *evolutionem quamdam primaevae sensationis*.

Q. Quomodo demonstratur, doctrinam Sensistarum esse ineptam ad explicandam originem idearum?

R. Demonstratur ex eo quod ideae intellectuales, repraesentant aliquid *immutabile, necessarium, absolutum a tempore et loco*. Atqui omne quod

cognoscitur per sensum est *mutabile, contingens, aligatum tempori et loco*. Ergo *ideae nostrae non possunt originem ducere a sola sensatione*.

Q. Numquid in doctrina Lockii non inveniuntur *speciales errores*?

R. Quum Lockius asseruerit, *substantiam esse complexionem qualitatum per sensum cognitarum infinitum, fieri ex additamentis finitorum, notionem causae efformari ex eo quod unum succedat alteri*, patet illum *pervertisse* *notiones, substantiae. infiniti et causae*.

Q. In quo Condillachius auxit errores Lockii?

R. Condillachius in eo auxit errores Lockii, quod aperte *omnes intellectivas operationes ad sensationem reduxit*, et ipsa *judicia ac ratiocinia, sensationes transformatas fecit*. Quod manifestissime falsum esse patet ex eo, quod *judicium haberi nequeat sine aliqua idea universali*, et *ratiocinium omnino impossibile sit sine aliqua praemissa generali*. Quae tamen *iniversalia per sensationem haberi nullomodo possunt*.

Q. Quanam a Sensistis nobis opponuntur *difficultates*?

R. Opponuntur sequentes:

1) Primo cognoscitur a nobis *objectum sensibile*. Atqui si primum *objectum quod cognoscimus est sensibile*, origo *nostrarum idearum est sensatio*. Ergo *ideae reducuntur ad sensationem*;

2) *Cognitio intellectus nostri venit a sensu*. Atqui quod venit a sensu, non est nisi sen-

sibile. Ergo cognitio intellectus est operatio sensibilis;

3) Intellectione cerebrum defatigatur. Atqui si ideae non essent de sensatione cerebrum non defatigaretur. Ergo intellectio ad sensationem debet reduci;

4) Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu. Atqui si res intellecta prius fuit in cognitione sensitiva, intellectio non est nisi sensatio transformata.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Objectum sensibile cognoscimus primum, sed per sensum, non vero per intellectum. Objectum autem quod primum cognoscimus per intellectum, est *quidditas rei*, abstracta a sensibus. Ergo intellectus non potest reduci ad sensationem;

Ad 2) Cognitio intellectus nostri venit a sensu eo quod sensus concurrit ad efformanda phantasmata, ex quibus fiunt ideae; sed non quia sensus operatur abstractionem aut intellectionem. Licet igitur intellectus accipiat phantasmata a sensu, causa tamen principalis intellectionis, non est sensus, sed intellectus qui per species intelligibiles quas format ex phantasmatibus, percipit rerum naturas. Ergo cognitio intellectualis, non est operatio sensus;

Ad 3) Cerebrum intellectione quidem defatigatur, sed non ratione intellectionis verum ratione phantasmatum, quae intellectionem co-

mitantur et fieri nequeunt sine organo, quod est cerebrum. Ergo intellectio non reducitur ad sensationem;

Ad 4) Non eodem modo res cognoscibiles est in sensu atque in intellectu. Nam in sensu est, ut res singularis et materialis, in intellectu autem ut essentia rei, abstracta a conditionibus individuanti- bus. Ergo intellectio non est confundenda cum sensatione.

§ 5. — *Utrum ideae nostrae sint ex intuitione Dei, aut ex externo magisterio.*

Q. Quinam philosophi dicuntur *Ontologi*?

R. *Ontologi* dicuntur generatim illi, qui docent, *initium idearum nostrarum*, et consequenter nostrae cognitionis, esse *ab immediata ac directa intuitione primae atque absolutae veritatis, id est Dei*; in quo res omnes, quae mundum constituunt, sunt intelligibiles, atque a nobis intelliguntur.

Q. Numquid *Ontologi* distinguunt ideam, ab objecto, quam idea repraesentat?

R. *Ontologi minime distinguunt ideam ab objecto*, quam idea repraesentat, et consequenter docent primum objectum cognitionis nostrae esse *primam ideam*, quam intuemur, id est Deum, quem appellant *Ideam-objectum*.

Q. Unde duxit *originem* haec *Ontologorum* doctrina?

R. Doctrina, quae derivat initium cognitionis nostrae a quadam prima absoluta veritate, tradita est, ut jam supra dictum fuit, a *veteribus pan-*

theistis et deinde a *Platone*, qui admisit *ideas per se subsistentes*, secundum quas anima humana omnia cognoscit. Quae doctrina, licet diversa, ratione, instaurata fuit a *Neoplasticis scholae Alexandrinae*, *Plotino*, *Porphyrio Proclo*; media autem aetate ab *Almarico Carnutensi*, qui docuit, Deum esse principium formale omnium rerum.

Q. Quinam recentiorum philosophorum professi sunt Ontologismum?

R. Recentiorum philosophorum, systema ontologismi auctorem habuit Nicolaum *Mallebranchium* (1638-1715). Cujus doctrina, jam dimissa et absoluta, renovata fuit a *Vincentio Giobertio* (1801-1852). *Rosminius* denique, cum suo ente maxime indeterminato, in eandem partem obiit.

Q. Quatenus igitur fuit breviter doctrina *Mallebranchii*?

R. *Mallebranchius*, docuit, Deum a nobis percipi non posse per ideam a seipso distinctam, ideo necesse esse, ut intellectus noster immediata et directe Deum intueatur. Quum autem Deus sit per se intelligibilis, cetera vero nisi ex eo, et per lumen quo a Deo intelliguntur, consequitur, nos non posse quidquam cognoscere nisi videamus veritatem primam, quum in prima veritate existant aeternae rationes omnium rerum.

Q. Quomodo autem breviter exponitur doctrina *Vincentii Gioberti*?

R. *Giobertius* docuit, Deum, quum ipse sit principium et causa omnium rerum, debere etiam

esse *primum in nostra cognitione* et esse *primam Ideam*, quae vocari potest *Idea-Objectum*. Quae idea, juxta Giobertium, *identificatur cum primo Ente*, ideoque *primum psychologicum* est idem ac *primum ontologicum*, et ex utroque oritur *primum philosophicum*, nempe *Ens primum*, seu *Deus*, per intuitionem nostrae mentis *immediate cognitus*. Sed primaevus iste intuitus, juxta Giobertium, ad *tria* terminatur, id est ad *Deum*, ad *res creatas* et ad *actionem creatricem*. Quae intuitio exprimi potest ideali quadam formula, quae sit fundamentum totius nostrae scientiae, et ita enuntiatur: *Ens creat existentias*. Ex hac generali formula intellectus noster, per reflexionem et mediantibus signis, externis, id est vocabulis, pertingit ad determinatam rerum cognitionem, et sic *Idea-objectum generat in nostro intellectu claram et determinatam rerum creatarum notitiam*.

Q. Quaenam fuit in hac re *doctrina Rosminii*?

R. Antonius Rosminius primitus ideam *entis abstractissimi* in anima nostra *innatam* posuit, sed postea in opere suo *Theosophia in Ontologismum transiit*. *Ens* enim illud *in determinatum* positum est ab eo tamquam *increatum, aeternum*, cum ipso *Deo indentificatum*, prout idea mundi. Ideo, juxta Rosminium, mens nostra primo intuito terminatur ad *divinam idealitatem*. *Hoc ens* primo cognitum vocatur a Rosminio *virtuale et initiale*, quia considerari potest ut virtute continens omnia et inchoans actum omnium rerum.

Q. Quomodo ostenditur, *falsam esse doctrinam Ontologorum*, intellectum nostrum incipere cognitionem ab immediata, intuitiva visione Dei?

R. Ostenditur ita: si daretur visio directa et immediata primae veritatis, haec *intuitio Dei*, esset a nobis *evidenter cognita* et a *certissimo conscientiae testimonio relata*. Atqui nullus hominum mortalium sibi conscius est, se videre Deum in hac vita. Ergo *immediata intuitio Dei* non est aliud nisi *Ontologorum figmentum*.

Q. Numquid S. Thomas propriis verbis hunc errorem jam confutavit?

R. Utique, S. Thomas (1) ita arguit contra hunc errorem: « Quidam dixerunt, quod primum quod a mente humana cognoscitur etiam in hac vita, est Deus, qui est veritas prima et per hunc omnia alia cognoscuntur. Sed hoc aperte est falsum; quia cognoscere Deum per essentiam est hominis beatitudo; unde sequeretur, omnem hominem beatum esse. Et praeterea, quum in divina essentia omnia quae dicuntur de ipsa sint unum, nullus erraret circa ea, quae dicuntur de Deo; quod experimento patet esse falsum. Et iterum ea quae sunt prima in cognitione intellectus, oportet esse certissima, unde intellectus certus est, se ea intelligere, quod patet in proposito non esse ».

Q. Quomodo nominantur nonnulli philosophi, po-

(1) Opusc. in Boet. De Trinit. qu. 1 a. 3.

nentes cognitionem nostram non posse venire nisi *de externo magisterio*?

R. Philosophi nonnulli evitare volentes errores tum materialistarum tum rationalistarum, statuerunt humanam rationem *sine externo magisterio, nihil cognoscere posse*, et nominati sunt *Traditionalistae*.

Q. Unde venit eis nomen *Traditionalistarum*?

R. Traditionalistae ideo appellati sunt, quia docuerunt, cognitionem nostram venire ex *traditione* et primitiva quadam *revelatione*, sine qua nos, vel nullam omnino veritatem assequi posse, vel saltem non posse percipere veritates, quae ordinem transcendunt rerum visibilium.

Q. Quinam fuit *caput talis philosophiae*?

R. Caput eorum qui talem doctrinam professi sunt, fuit Vicecomes *Ludovicus De Bonald* in Gallia (an. 1818).

Q. Numquid alii totaliter ejus doctrinae adhaeserunt?

R. Alii Traditionalistae doctrinam ejus temperare conati sunt, et *necessitatem traditionis* ad veritates ordinis *metaphysici et moralis* coarctarunt.

Q. Quid sentiendum est de *doctrina Traditionalismi*?

R. Ex his quae jam supra dicta sunt, patet *falsam* esse doctrinam Traditionalistarum *in eo* quod asserti, *externum magisterium* intellectui humano *absolute necessarium* esse ad veritatem cognoscendam, et scientiam sive de rebus visibilibus, sive invisibilibus acquirendam, ita ut intellectus humanus sine magisterio et traditione non possit veritates naturales cognoscere.

Q. Quomodo ostenditur falsitas talis doctrinae?

R. Ostenditur ex eo quod si homo non haberet in suo intellectu facultatem cognoscendi veritatem sine externo magisterio, deberet determinari cognitionem per *signa externa* seu *vocabula*. Atqui vocabula per se, sine praeviis ideis, non possunt determinare intellectum ad ullum genus veritatis cognoscendum. Nam vocabula significant *conceptus jam suppositos* et per conceptus significant *res*, ideoque si in audiente non inveniatur *conceptum rei*, vocabulum est *vox inanis*, nihil significans. Ergo traditionalismus est *falsus* atque omnino *impossibilis*.

Q. Numquid, supposita facultate intellectiva, ad cognitionem veritatem naturalium acquirendum, rejiciendum est externum magisterium?

R. Minime, nam aliud est dicere intellectum humanum *impotentem* esse ad veritatem naturalem sine externo magisterio acquirendum; aliud autem, externum magisterium maximum esse adiutorium intellectui humano, qui licet sua virtute veritatem naturalem assequi valeat, tamen ad scientiam facilius perfectiusque acquirendam externo magisterio maxime juvatur.

Q. Quaenam opponuntur difficultates?

R. Opponuntur sequentes:

1) Deus est principium, secundum quod res est actu. Atqui quaelibet res intelligitur secundum quod est actu. Ergo omnia sunt intelligibilia in prima veritate;

2) Illud in quo omnia alia cognoscuntur et

per quod de omnibus judicamus est primo cognitum. Atqui, juxta S. Augustinum, omnia cognoscuntur in prima veritate. Ergo;

3) Deus est praesens intellectui nostro et est primum intelligibile. Atqui primum intelligibile, praesens intellectui nostro, primo et immediate intelligitur. Ergo Deus immediate intelligitur;

4) Deus est in intellectu ad modum intellectus. Atqui modus intellectus est intelligibilitas seu esse intentionale. Ergo Deus est in intellectu ut forma intelligibilis;

5) Si intellectus noster non cognosceret Deum per essentiam, deberet illum cognoscere per speciem abstractam. Atqui a Deo nulla potest abstrahi species. Ergo intellectus noster cognoscit Deum per essentiam;

6) Deus est ultimus finis hominis. Atqui quod est ultimum in assecutione, est primum in cognitione. Ergo Deus est primum quod a nobis cognoscitur;

7) Ordo psychologicus seu cognitionis debet respondere ordini ontologico seu rerum. Atqui in ordine ontologico Deus est primum ens. Ergo in ordine psychologico seu cognitionis nostrae Deus est primum cognitum;

8) Ens infinitum non potest cognosci per ideas a rebus finitis. Atqui si ita est, debet cognosci immediate. Ergo;

9) In intellectu humano requiritur unitas scientiae. Atqui unitas scientiae haberi nequit

sine aliqua veritate prima, quae intellectum determinet ad omnes res cognoscendas. Ergo cognitio nostra incipit a prima et incommutabili veritate;

10) Scientia nostra est de veritatibus necessariis. Atqui veritates necessariae subsistunt in divina essentia et divino intellectu. Ergo intellectus noster videt rationes rerum in Deo.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Deus est principium *extrinsecum* et *efficiens* rei in actu, et est etiam principium efficiens suae intelligibilitatis. Sed *non est causa formalis* nostrae intellectionis. Hinc lumen, quo nos intelligimus est *res a Deo creata*, tamquam a causa efficiente. Unde S. Augustinus (1): « Hoc lumen non est lumen illud quod Deus est; hoc enim creatura est Creator est ille »;

Ad 2) Respondet S. Thomas (2): « Ex verbis Augustini non est intelligendum, quod ipsa increata veritas est proximum principium quo intelligimus et judicamus, sed quia per lumen nobis inditum quod est ejus similitudo, cognoscimus et judicamus. Nec hoc lumen habet aliquam efficaciam, nisi ex prima luce... nec tamen oportet, quod etiam ipsum lumen inditum, sit primum a nobis cognitum; non enim eo alia cognoscimus sicut cognoscibili, quod est me-

(1) Contr. Faust. Lib. XX, cap. VII.

(2) Opusc. in Boet. De Trinit. qu. 1 a 3, ad 1.

dium cognitionis, sed sicut eo quod facit alia cognoscibilia »;

Ad 3) Deus est praesens intellectui, ut causa conservans et continens, non autem ut objectum et forma intelligibilis. Deus est enim omnibus rebus praesens ergo etiam intellectui, sed ex hoc non sequitur, ipsum immediate cognosci ab intellectu;

Ad 4) Deus est in intellectu ad modum intellectus, id est causat *esse* intellectus, secundum ipsam naturam intellectus, sicut in lapide est causans lapidem; sed non informat intellectum;

Ad 5) Species per quam intellectus noster cognoscit Deum, non est abstracta a Deo, sed a rebus visibilibus et per ejus similitudinem et analogiam nos cognoscimus Deum invisibilem et infinitum;

Ad 6) Ultimus finis, secundum quod illum appetimus *naturali inclinatione*, non debet esse necessario in cognitione nostra, sed in cognitione ordinantis. Secundum quod autem illum appetimus *appetitu elicit*o confuso, cognoscitur a principio et intenditur *in generali*, ut quoddam *bonum*, quid realiter haberi nequit nisi in Deo. Si denique finem appetimus appetitu distincto, tum solum debet cognosci distincte, Deum esse ultimum finem hominis. Ergo non semper a tendentibus in ultimum finem, distincte cognoscitur, Deum esse ultimum finem;

Ad 7) Ordo cognitionis seu cognitio debet respondere ordini rerum in hoc sensu, quod id,

quod cognoscitur a nobis, sit revera in re; sed minime requiritur, ut intellectus noster cognoscat prius id, quod natura est prius. Secus numquam possumus ab effectu progredi ad cognitionem causae, quia effectus natura est posterior causa. Unde Concilium Vaticanum definivit (1): « Si quis dixerit, Deum unum et verum Creatorem et Dominum nostrum, per ea quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, anathema sit »;

Ad 8) Ens infinitum per species habitas a rebus finitis, non posse cognosci *cognitione propria et perfecta*, sed potest cognosci *certo* cognitione imperfecta et analogica. Quod patet etiam ex definitione CON. Vaticani, ubi dicitur, Deum a nobis *certo cognosci posse* per res creatas;

Ad 9) In intellectu humano con requiritur unitas scientiae perfectissima, quae resultat ex *unitate formae intelligibilis*; talis enim unitas naturaliter non invenitur nisi in intellectu divino. In nobis autem est unitas quaedam ordinis et colligationis, in quantum per analysim omnes cognitiones nostrae naturales reducuntur ad unum universalissimum principium, quod est fundamentum omnium et in omnibus implicite includitur. Haec est unitas, naturae intellectus nostri proportionata;

Ad 10) Scientia nostra est quidem de veritatibus necessariis, sed istae veritates necessariae

(1) Const. Dogm. Sess. III, can. 1.

subsistunt non solum in divina essentia, tamquam in causa exemplari radicali, et in divino intellectu tamquam in causa exemplari formali, sed etiam in creaturis, tamquam in effectu et per participationem. Hae autem sunt essentiae veritatis quidditates rerum visibilium, diverso gradu divinas perfectiones imitantes, et objectum proprium ac proportionatum intellectus nostri constituentes.

§ 6. — *De vera origine nostrarum idearum.*

Q. Quae est vera origo nostrarum idearum?

R. Origo nostrarum idearum emanat ex *duplici fonte* nimirum, incipit a *causa extrinseca*, id est a rebus per sensum apprehensis, et perficitur a *causa intrinseca* nempe a *virtute activa nostri intellectus*.

Q. Quomodo potest breviter exprimi processus nostrae cognitionis intellectivae?

R. Potest exprimi hoc modo: cognitio nostra intellectiva, *incipit a sensibus*, qui tamen *non movent nec determinant intellectum* ut causa principalis sed potius ut causa *secundaria et instrumentalis*, quae praebet causae principali, id est *virtuti activae ejusdem intellectui materiam objecti*.

Q. In quonam consistit cognitio?

R. Quando cognitio fit in intellectu, necesse est ut *cognitum aliquo modo sit in cognoscente*, ut ex *utriusque unione* oriri possit *cognitio*. Sed res cognoscenda non potest esse praesens in intellectu per suam formam physicam et naturalem. Debet igitur ibidem esse per aliquam *similitudinem*.

dinem seu speciem quae rem repraesentat. Haec species quae intellectum informat et cum eo efficit unum principium completum operationis cognoscitivae, intellectum assimilatur rei, intentionaliter et non physice; quum autem intellectus, specie rei actuatus vel formatus, cognitionem generet, merito dicitur, cognitionem fieri per assimilationem cognoscentis ad cognitum.

Q. Quid significat haec propositio: *Cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis?*

R. Haec propositio significat, cognitum esse in cognoscente *per speciem vitaliter receptam* in intellectu, quae cum ipso facit unum, id est *intellectum informatum*. Sed species ista considerari potest dupliciter, vel *secundum esse* quod habet in intellectu, vel *secundum quod est repraesentativa rei exterioris*. Secundum priorem igitur considerationem, quia actuatur intellectum, dicitur, *cognitum*, quod per speciem est in intellectu, *esse in cognoscente ad modum cognoscentis*; quia species sequitur naturam et modum intellectus cognoscentis. Itaque cognitum in cognoscente est *accidens*, licet extra intellectum sit *substantia* quam repraesentat; vel in intellectu est, ut *species spiritualis*, licet repraesentet rem extra intellectum *materialem*.

Q. Numquid ad veritatem cognitionis requiritur, ut res sit in se eodem modo ac est in intellectu?

R. *Ad veritatem cognitionis nequaquam requiritur, ut res sit in se eodem modo ac est in intellectu. Nam cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis,*

res autem intellecta, ut plurimum, habet *naturam diversam a natura et modo essendi principii cognoscentis*. Ergo ad veritatem cognitionis non requiritur, ut res sit in se eodem modo ac est in intellectu. Ita ex. gr. quando cognoscimus *materialia*, illae res quae subsistunt in se materialiter, sunt *immaterialiter in intellectu nostro*. Et e contra, quando *Deum* cognoscimus, Deus in se subsistit *modo perfectissimo*, in nostro autem intellectu est *modo finito et imperfecto*.

Q. Quum cognitio nostra fiat per speciem intelligibilem, quaeritur quid praecise significet ista *species intelligibilis*?

R. Species intelligibilis apud Peripateticos est: *similitudo intentionalis objecti*, quae imprimi debet in intellectu possibili, ut constituatur *principium proximum ac completum intellectionis*.

Q. Quid significat *similitudo intentionalis*?

R. Significat, speciem intelligibilem non esse *imaginem materiale objecti* sed *repraesentationem mentalem et spiritualem*, correspondentem spiritali naturae intellectus.

Q. Quid significat, similitudinem illam objecti *imprimendam esse in intellectu possibili*?

R. Significat, facultatem intellectivam hominis *duplicem* esse, alteram *passivam*, quae ab Aristotelo appellata est *intellectus possibilis*, alteram *activam* quae dicta est *intellectus agens*; speciem vero intelligibilem recipi in intellectu possibili, qui *actuatur per eam et sic determinatur ad cognoscendum objectum*, quod per ipsam speciem repraesentatur.

Q. Quidnam est *intellectus agens* et quale est *munus suum*?

R. *Intellectus agens* definitur: *Virtus activa animae, quae abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus*. *Munus* autem ejus est de *phantasmatibus*, quae nobis proveniunt per sensum ab objectis, *abstrahere species intelligibiles*, ut ab intellectu possibili recipi possint. Quum autem *intellectus agens* operatur in *phantasmatibus similiter ac lux corporea operatur in rebus sensibilibus*, ut sint visibiles, ideo appellatur etiam *lux*, vel *lumen intellectuale*, et operatio ejus, *illuminatio phantasmatum*.

Q. Curnam necesse est, ut *phantasmata*, per operationem seu illuminationem *intellectus agentis* convertantur in *species intelligibiles*?

R. Ideo necessaria est transformatio *phantasmatum* in *species intelligibiles* per *intellectum agentem*, quia *objectum proprium* *intellectus nostri* est *quidditas rei*, id est aliquid *universale*. Haec *quidditas* autem non habet esse in se, sed *subsistit in singularibus sensibilibus*, in quibus individuatur. Hinc ut *possit intelligi*, debet separari a sua individuatione, *non quidem realiter*, quod esset impossibile, sed *intentionaliter* id est per *abstractionem mentalem*. Quum autem *phantasmata* repraesentent rem ut singularem et individualement, *necesse est*, ut ab intellectu agente ita illuminentur, ut *appareat in eis solum universale*, abstractum ab individuatione et singularitate.

Q. Quum duplex sit intellectionis actio, nempe in-

tellectus agentis et intellectus possibilis, numquid duplex etiam est intellectio?

R. Licet actio intellectus agentis sit diversa ab actione intellectus possibilis, tamen *intellectio est una*, quia actio utriusque intellectus *ordinatur ad idem intelligere*. Unde ait S. Thomas (1): « Duorum intellectuum scilicet possibilis et agentis sunt duae actiones. Nam intellectus possibilis est recipere intelligibilia; actio autem intellectus agentis est abstrahere intelligibilia. Nec tamen sequitur, quod sit duplex intelligere in homine. quia ad unum intelligere oportet quod utraque istarum actionum concurrat ».

Q. Quomodo probatur cognitionem intellectus nostri *incipere a rebus sensibilibus?*

R. Probatur *argumento experientiae*. Nam experientia compertum nobis est, nos nihil intelligere, nisi convertendo nos ad phantasmata. Atqui hoc factum non esset explicabile, nisi sensus concurret suo modo per phantasmata ad causandam cognitionem nostram intellectivam. Ergo *a sensibus per phantasmata incipit cognitio nostri intellectus*. Quod a S. Thoma illustratur dupplici facto:

1) *Quod impedito cerebro cessat intellectio;*

2) *Quod, quando conamur aliquid intelligere efformamus phantasmata, in quibus, quasi inspicimus, quod volumus intelligere. Idipsum confirmatur etiam ex eo quod, deficiente in ho-*

(1) QQ. DD. De Anima, a. 4, ad 8.

mine aliquo sensu, deficit etiam scientia respondentis sensibilis, tum in generali, tum in particulari; ut ex. gr. in coeco nato, deficit scientia colorum. Quod factum non posset explicari, si intellectus non acciperet cognitionem a sensibus.

Q. Numquid ex eo quod cognitio nostra incipit a sensibus, sequitur sensibilia esse totalem et adaequatam causam nostrae cognitionis?

R. Ex hoc quod cognitio nostra incipit a sensibus, minime sequitur, sensibilia esse totalem et adaequatam causam intellectionis, sed sequitur tantum, sensibilia concurrere per phantasmata ad cognitionem nostram intellectivam operandam.

Q. Quomodo probatur, sensibilia et sensationem non esse totalem causam nostrae intellectionis?

R. Probatur ex eo quod intellectus noster determinatur ad percipiendum objectum proprium, quod est abstractum, universale necessarium. Atqui sensibilia et sensatio non exhibent nisi objecta concreta, singularia, mutabilia. Ergo intellectus non potest actuari seu constitui in actu primo proximo cognitionis per sensibilia seu per phantasmata.

Q. Quomodo eadem doctrina explicatur a S. Thoma?

R. S. Thomas(1) ita explicat eandem doctrinam: « Pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud quod mens cognoscit, sensus apprehendat; sed quia ex his quae sensus apprehendit, mens in aliqua ul-

(1) QQ. DD. De Ver. qu. 10, a. 6, ad 2.

teriora manuducatur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum ».

Q. Quomodo intelligendum est illud effatum, usurpatum a quibusdam Scholasticis: *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu?*

R. Hoc effatum ita intelligendum est, ut per ipsum significatur, cognitionem *intellectivam* fieri non posse *sine phantasmate*, quod venit a sensu; vel, omne quod est in intellectu, prius fuisse in sensu, sive per se sive per suum simile. Minime vero ita intelligi debet, intellectum illud *idem omnino* percipere quod percipit sensus.

Q. Unde igitur oriuntur species intelligibiles seu ideae?

R. Species intelligibiles seu ideae oriuntur ex *concurso actionis intellectus agentis* et *phantasmatis*, venientis a sensu; ita tamen ut *intellectus* sit *causa principalis*, quae elevat phantasmata ad speciem intelligibilem, *phantasma* autem sit tantum ut *causa instrumentalis*, quae suo modo concurrit ad hunc effectum producendum.

Q. Qualis est *finis ob quem* producuntur ideae in nobis ab intellectu agente et phantasmatibus?

R. Species intelligibiles seu ideae ad hoc fiunt in nobis, ut *recipiantur ab intellectu possibili*, et ut intellectus possibilis ipsis informatus, cognoscit res, per ideas repraesentatas.

Q. Quomodo totam hanc doctrinam peripateticam exprimit breviter S. Thomas?

R. S. Thomas (1) breviter ita exprimit hanc do-

(1) QQ. DD. De Ver. qu. 10, a. 6, ad 7 et 8.

ctrinam: «In receptione, qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus se habent phantasmata ut agens instrumentale et secundarium; intellectus vero agens ut agens principale et primum, et ideo actionis *effectus relinquitur in intellectu possibili secundum conditionem utriusque*, et non secundum conditionem alterius tantum. Et ideo intellectus possibilis recipit formas, ut intelligibiles actu, ex virtute intellectus agentis; sed ut similitudines determinatarum rerum, ex cognitione phantasmatum; et sic formae intelligibiles in actu non sunt per se existentes, neque in phantasia neque in intellectu agente, sed in *intellectu possibili*».

Q. Quaenam opponuntur huic doctrinae difficultates?

R. Opponuntur difficultates sequentes:

1) Facultates, quae radican-
tur in eadem essentia animae compatiuntur ad invicem, et sic phantasia movetur a sensu. Atqui intellectus et sensus radican-
tur in eadem essentia animae. Ergo essentia, sine specie intelligibili et sine intellectu agente, possunt movere intellectum ad intelligendum;

2) Intellectus accipit cognitionem a sensibus. Atqui non acciperet cognitionem a sensibus, nisi a sensatione determinaretur ad actum;

3) Intellectus possibilis, quum sit immaterialis, immaterialiter recipit in se similitudinem objecti cognoscendi, nam omne receptum est in recipiente ad modum recipientis. Atqui si ita

est, non requiritur facultas activa quae abstrahat species intelligibiles a phantasmatibus;

4) Intellectum agentem ponunt peripatetici ad hoc, ut illuminentur ab eo phantasmata, et fiant intelligibilia actu. Atqui phantasmata illuminantur a primo intelligibili, nempe a Deo. Ergo possunt sine intellectu agente movere intellectum possibilem;

5) Repraesentatio formalis objecti, quae sit in intellectu, et non sit cognitio, non potest concipi. Atqui hoc ponunt peripatetici. Ergo tale sistema sustineri non potest;

6) Species intelligibilis ponitur ab ejus defensoribus, ut res quaedam distincta ab intellectu. Atqui si ita esset, ipsa esset objectum primo cognitum, et per eam cognitionem cognoscerentur res, quod est absurdum. Ergo non est admittenda species intelligibilis;

7) Intellectus agens, ut quaelibet vis finita, eget determinatione extrinseca ad agendum, nam non potest operari praesente phantasmata. Atqui hoc determinans non potest assignari. Ergo non datur operatio intellectus agentis;

8) Intellectus, ut actu intelligat, determinari potest ab alio aliquo quod non sit formalis objecti repraesentatio. Quod quum ita sit, non requiritur ad intelligendum species intelligibilis nec intellectus agens.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Facultates in eadem radicatae essentia

animae, compatiuntur ad invicem, si sunt *ejusdem ordinis*; sed intellectus et sensus sunt facultates *diversi ordinis*, ideoque idem de ipsis non valet. Quod ita illustratur a S. Thoma: « Verum est, quod duae potentiae, quae sunt in ipsa substantia animae radicatae, compatiuntur ad invicem... quanto ad hoc, quod una potentia ab alia movetur, sicut imaginatio a sensu. Et hoc quidem possibile est, quia formae imaginationis et sensus sunt ejusdem generis; utraeque enim sunt individuales. Formae autem imaginationis, in quantum sunt individuales, non possunt causare formas intelligibiles quum sint universales »;

Ad 2) Intellectus accipit cognitionem a sensibus, tamquam a causa *praebente materiam* intellectionis, sed non tamquam a causa principali et totali. Ergo sensatio concurrit quidem ad cognitionem, praebendo materiam in phantasmatibus, sed non est principale et totale determinativum intellectus;

Ad 3) Intellectus possibilis recipit similitudinem agentis immaterialiter, *si agens quod possit ipsum immutare, actu sit praesens*. Atqui intelligibile, quod debet imprimere in intellectu possibili similitudinem sui, *non est praesens* in rebus sensibilibus *nisi in potentia*. Requiritur ergo virtus immaterialis activa, quae reddat phantasmata *intelligibilia in actu*. Haec autem virtus est intellectus agens;

Ad 4) Licet Deus sit causa agens prima et

universalis, tamen in *omnibus rebus naturalibus* et causis proportionatis sunt *propria principia activa* in unoquoque genere. Licet igitur Deus, ut causa universalis, illuminet omnia, tamen intellectus agens, ut *causa particularis*, illuminat phantasmata; sicut etiam Deus illuminat omnes homines ut prima lux, tamen requiritur in homine proprium lumen intellectuale, quod a Deo nobis datum est;

Ad 5) Repraesentatio formalis objecti *genita* per mentem, id est *formata ex ideis* jam in mente existentibus, est *cognitio*, nec potest concipi ut non cognitio; sed repraesentatio formalis objecti, *recepta* in mente a *sensibus* ut phantasmata, non potest esse intellectualis cognitio, quia potentia recipiens est *in ordine intellectivo*, phantasmata autem *in ordine sensitivo*. Ergo necesse est, ut virtus activa intellectus, per abstractionem ex sensitivo faciat objectum intellectivum;

Ad 6) Speciem intelligibilem ponunt peripatetici ita ab intellectu distinctam, ut est distinctus *actus* a *potentia*, vel *forma* a *subjecto*, quo cum facit *unum principium intellectionis*; non autem distinctam ab intellectu *actuato*. Ideoque species intelligibilis, quum faciat *unum cum intellectum actuati*, non est idem quod cognoscitur, sed quo intellectus informatus, cognoscit *rem* per speciem repraesentatam;

Ad 7) Intellectus agens debet determinari ad agendum ab extrinseco, tamquam a *materia*

actus, et sic determinatur a *phantasmate*; sed non eget alia determinatione ad agendum, quia intellectus agens *ad praesentiam phanthasmatis*, *per se* et *natura sua* operatur. Et hoc est proprium cujuslibet potentiae activae, ut *immutat objectum*;

Ad 8) Quum cognitio fiat per assimilationem, seu per *productionem conceptionis mentalis*, quae sit formalis expressio seu *similitudo objecti*, requiritur *determinatio*, quae potentiam intellectricem intrinsecus *afficiat per modum formae*. Atqui hoc fit per *speciem intelligibilem*. Ergo non potest fieri intellectio sine specie intelligibili.

CAP. III. — DE OBJECTIS NOSTRARUM COGNITIONUM.

Q. Quaenam considerata sunt de objectis nostrarum cognitionum?

R. Consideranda sunt septem:

- 1) De verbo mentali;
- 2) De objectivitate nostrarum cognitionum;
- 3) De objecto proprio et immediato intellectus humani;
- 4) De cognitione singularium;
- 5) De cognitione animae humanae;
- 6) De cognitione rerum supersensibilium;
- 7) De ordine temporis nostrarum cognitionum.

§ 1. — *De verbo mentali.*

Q. Quid est *verbum mentale*?

R. *Verbum mentale* ita definiri solet: *Intentionalis similitudo vel imago rei intellectae, per mentem genita.*

Q. De quo desumptum est hoc nomen *verbum mentale*?

R. Hoc nomen *verbum mentale*, desumptum est a *verbo oris*, tanquam a re notiori quae est *vox exterior* significans *interiorem mentis conceptum*. *Verbum igitur mentale* exprimit *interius conceptum, in mente nostra*; *verbum autem oris* exprimit *exterius per vocem conceptum nostrum*.

Q. Numquid *verbum mentale* non est idem ac *idea*, aut *species expressa*, aut *conceptus*?

R. *Secundum rem* et *veritatem* *verbum mentale* *identificatur* cum *idea* in actu secundo, cum *specie expressa*, cum *conceptu*, sed *ratione* ab ipsis *distingui solet*; nam *verbum* formaliter dicit *ordinem* tum ad *rem intellectam* tum ad *principium intelligens*, alia autem formaliter non dicunt *habitudinem* nisi ad *objectum*. Dicit igitur S. Thomas (1): « quod *verbum* est semper aliquod procedens ab intellectu et in intellectu existens; et quod est *ratio* et *similitudo rei intellectae* ».

Q. Potestne tamen dici promiscue, *idea*, *verbum* et *conceptum*?

(1) Opusc. De differen. Verbi div. et hum.

R. In creaturis conceptus mentalis potest dici pro miscue idea vel verbum, sed in Deo non dicitur nisi Verbum. Nam Verbum in divinis est subsistens et dicitur personaliter, quae personalitas non habetur nisi vi oppositionis relativae ad suum Principium, et ad hanc relationem significandam, adhibetur vox verbum, non autem idea, quae eam non exprimit.

Q. Quaenam igitur in operatione intellectiva sunt distinguenda?

R. In operatione intellectiva, quum mens nostra rem aliquam intelligit quatuor sunt distinguenda scilicet:

1) Res quae intelligitur;

2) Species intelligibilis, qua intellectus determinatur ad intelligendum;

3) Ipsa actio intelligendi seu intellectio, et

4) Conceptio intellectus quae dicitur verbum.

Q. Quomodo verbum distinguitur ab aliis tribus?

R. Verbum distinguitur a re intellecta, quae quandoque est extra intellectum; distinguitur a specie intelligibili, quae est principium intellectionis; distinguitur denique ab ipsa actione intellectiva, quia conceptio illa quae dicitur verbum est terminus actionis intellectivae, et aliquid per ipsam constitutum seu formatum, quod procedit ab intellectu actuato, et in ipso manet, quia operatio intellectus est immanens.

Q. Qui est finis ob quem formatur verbum ab intellectu actuato?

R. Finis ob quem formatur verbum ab intellectu

actuato, est, ut intellectus habeat *in se* cognitionem rerum, seu *ut exprimat in seipso* rem veritaliter et intentionaliter.

Q. Quo sensu dicitur verbum *terminus* intellectionis?

R. Verbum dicitur *terminus* intellectionis, in quantum intellectio sumitur ut *actio*, non autem ut cognitio. Nam terminus *subjectivus* et *intrinsicus*, distingui debet a termino *objectivo* et *extrinseco*, scilicet *ab objecto cognito*, quod *per verbum exprimitur*. Actio igitur *intellectus* terminatur ad *verbum*, cognitio autem terminatur ad rem, cujus verbum est *similitudo* et *expressio*. Cujus etiam exemplum habemus in *verbo oris*; nam prolatio verbi oris seu locutio exterior, quatenus est *actio*, terminatur ad *sonum*; quatenus autem est *locutio*, terminatur ad *conceptionem* et rem per sonum expressam.

Q. In quo consistit *actio intellectiva*, cujus terminus est verbum mentale?

R. *Actio intellectiva* cujus terminus est verbum mentale consistit in *assimilatione cognoscentis ad cognitum* per similitudinem et expressionem in eo *quidditatis rei*, quae similitudo et expressio a nobis vocatur *verbum mentale* vel *verbum cordis*. Intellectus igitur actione sua intellectiva format et generat *verbum*. Quod ita describitur a S. Thoma (1): «Quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectivae, ex vi intel-

(1) I P. qu. 27, a. 1.

lectiva proveniens, et ex ejus notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur *verbum cordis*, significatum *verbo oris* ».

Q. Quotuplex est *operatio intellectus* nostri et quotuplex *generatio verbi*?

R. *Operatio intellectus* nostri est *duplex*; scilicet *simplex apprehensio* et *compositio vel divisio*. Per *utramque* autem operationem formatur verbum. Quod ita exponitur a S. Thoma (1): « Illud proprie dicitur verbum exterius, quod intelligens intelligendo format. Intellectus autem duo format secundum duas operationes: nam secundum operationem suam quae dicitur indivisibilium, intelligentia format *definitionem*; secundum autem operationem qua componit et dividit, format *enuntiationem* ».

Q. Quid est ante omnia tenendum de *verbo*, ne verbum confundatur cum *objecto* cognitionis, seu cum *re* cognita?

R. Tenendum est ante omnia, verbum non esse id *quod* cognoscitur, sed esse id in *quo* res cognoscitur. Verbum enim formatum in intellectu ut imago objecti seu rei cognitae, facit *unum cum intellectu*; et ideo exprimit non seipsum sed objectum, unde *non verbum*, sed *objectum in verbo* cognoscitur. Quod ita exprimitur a S. Thoma (2): « objectum intellectus est ipsa rei essentia, quamvis rei essentiam cognoscat per ejus similitudinem,

(1) Opusc. De differ. verb. div. et hum.

(2) QQ. DD. De ver. qu. 10, a. 4, ad 1.

sicut medium cognoscendi, non sicut per objectum cognitum, in quod primo fertur ejus visio ».

Q. Quaenam est differentia inter *Verbum Dei* et *verbum nostrum*?

R. Juxta doctrinam S. Thomae tres sunt differentiae, quae potissimum intercedunt inter *Verbum Dei* et *verbum nostrum*: *Prima* est in eo, quod *Verbum Dei* est *semper in actu perfectissimo*, ideoque ipsi non competit nomen cogitationis. *Nostrum* autem *verbum* plerumque formatur ratiocinando, unde invenitur in nobis cogitatio seu *discursus inquisitionis*, et consequenter *verbum nostrum* est prius in *potentia* et postea in *actu*. *Secunda* autem differentia est in eo, quod *Verbum Dei* est *infinite perfectum*, ideoque unicuique *Verbum* divinum *exprimit omnia*. *Nostrum* autem *verbum* est *imperfectum* et *plura debemus verba efformare* ac divisim res exprimere. *Tertia* differentia est in eo, quod *Verbum* divinum est *ejusdem naturae ac Deus*, et subsistens in Divina natura, nam in Deo idem est *intelligere* et *esse*, et *Verbum* est subsistens, quum sit *Deus* quidquid in *Dei natura* est. *Nostrum* autem *verbum* non est *ejusdem naturae ac nos*, nam *verbum* quod anima nostra format, non est de essentia ejus sed est ejus *accidens*.

§ 2. — *De objectivitate nostrarum cognitionum.*

Q. Quid dicitur *cognitio objectiva*?

R. *Cognitio* ea dicitur *objectiva*, qua *rem*, extra intellectum nostrum existentem, cognoscimus per

ideam, quae a *re* ipsa initium habet, et in intellectu nostro *rem* eamdem repraesentat.

Q. Quae autem dicitur cognitio *subjectiva*?

R. Cognitio *subjectiva* dicitur ea, qua nonnulli putant, intellectum humanum intelligere per ideas *a priori* in mente habitas, vel ab intellectu ipso *formatas, independenter a rebus* externis quae sunt cognoscendae.

Q. Numquid possibile est per ideas, *a priori*, cognoscere, *rem* extra subjectum cognoscens positam?

R. *Non est possibile* per ideam *a priori*, cognoscere *rem* extra positam, quia *nulla est ratio*, ut talis idea conformis sit *rei* cui applicatur; ideo talis cognitio posset quidem esse cognitio propriarum idearum, sed non cognitio rerum quibus hae ideae applicantur. Unde talis cognitio dicitur *subjectiva*, et doctrina quae talem esse nostram cognitionem asserit, *subjectivissimus*.

Q. *Quinam philosophi* admiserunt talem cognitionem *subjectivam*?

R. Philosophi qui talem cognitionem *subjectivam* admiserunt sunt ii de quibus jam supra locuti sumus, *rationalistae transcendentales*, quorum inter recentes parens fuit *Kantius*.

Q. In quonam consistit praecipue error *Kantii* circa cognitionem?

R. Error *Kantii* circa cognitionem consistit praecipue in eo, quod iste philosophus germanus admittit, *conceptus universales*, quibus tota nostra cognitio et scientia certitudo nititur, *promanare exclusive a sola anima humana*.

Q. Quomodo explicat Kantius existentiam notionum universalium in anima?

R. Kantius dicit, notiones omnes quas vocat *elementa universalia* et necessaria, esse formas in anima nostra et *ab anima nostra*, quarum aliae referuntur ad *sensibilia* seu *phaenomena*, alia ad *intelligibilia* seu *noumena*. Primae dicuntur ab eo *categoriae*, alterae vocantur *ideae*. Categorias enumerat duodecim nempe: *unitas*, *pluralitas*, *totalitas*, *affirmatio*, *negatio*, *limitatio*, — *inhaerentia et subsistentia*, *causalitas et dependentia*, *commercium*, — *possibilitas et impossibilitas*, *existentia et non existentia*, *necessitas et contingentia*. *Ideas* autem ponit tres id est: *anima*, *finalitas* et *Deus*. Praeter categorias ponit etiam a priori *duas formas sensibilitatis* externae et internae, quae sunt *spatium* et *tempus*.

Q. Quidnam statuit Kantius de suis *categoriis* atque *ideis*?

R. Kantius statuit de *categoriis*, eas habere quidem *significationem objectivam*, sed *nullam esse relationem* inter ipsas et *objecta experientiae*. De *ideis* autem dixit, eas *nullam habere realitatem* extra subjectum cogitans, quia neque in conscientia neque in experientia est aliquod objectum quod ipsis respondeat. Unde concludit generaliter, *objecta universalia* et necessaria scientiae nostrae non esse nisi *formas exclusive subjectivas*, sine realitate extra nos, ipsamque *existentiam objectorum idearum* nostrarum esse *problematicam*.

Q. Quomodo ostenditur, *theoriam* istam Kantii de cognitione nostra *esse falsam*?

R. Ostenditur ex eo quod *thesis fundamentalis Kantii*, conceptiones nempe nostras universales quibus nostra cognitio et scientiae certitudo nititur, esse exclusive a sola anima humana, *est omnino falsa*; nam ut supra ostensum est, conceptiones nostrae universales *non sunt a sola anima*, sed sunt *partim a phantasmatibus*, quae a rebus externis per sensus nostros oriuntur in anima, *partim ab intellectu agente*, qui in ipsis phantasmatibus abstrahit elementum universale. Conceptiones igitur nostrae universales duo in se habent, scilicet: *universalitatem* et *repraesentationem rei cognitae*. Universalitatem habent ab *intellectu agente*, et per eam sunt intelligibiles actu, repraesentationem autem rei cognitae habent a *phantasmatibus*, et propterea per ideas vere cognoscuntur *res vel objecta*, quae per eas repraesentantur.

Q. Quid igitur est tenendum de *objectivitate* nostrarum cognitionum?

R. Tenendum est, nostras cognitiones esse vere *objectivas*, nam intellectus noster per speciem intelligibilem actuatus, intelligit *directe non ideas sed res*, quae per ideas repraesentatur. Potest etiam *per reflexionem* qua suam propriam activitatem considerat, cognoscere *proprias ideas* sed etiam in illo casu cognitio ejus est *objectiva*, in hoc sensu, quod *objectum* verum ejus cognitionis sunt tunc *ideae propriae*.

§ 3. — *De objecto proprio et immediato
intellectus humani.*

Q. Quomodo distinguitur *objectum intellectus*?

R. *Objectum intellectus* distinguitur in *objectum commune* et *objectum proprium*.

Q. Quod est *objectum commune* intellectus?

R. *Objectum commune* est id quod a qualibet intellectu cognosci potest, et tale est *ens* generatim, quod ideo merito dicitur *objectum seu intelligibile commune*.

Q. Quid autem est *objectum proprium*?

R. *Objectum proprium* alicujus facultatis cognoscitivae definitur a S. Thoma: « *Id quod est primo et per se cognitum a virtute cognoscitiva* ».

Q. Quodnam est igitur *objectum proprium intellectus humani*?

R. *Diversae* sunt in hac quaestione solvenda philosophorum *opiniones*.

Omittimus *Sensistas* et *Rationalistas*, de quibus jam supra satis disseruimus. Praeterimus etiam *Cartesianos* qui docent, *substantiam animae* nostrae cum suis effectibus esse *objectum proprium intellectus nostri*, *initium* *que scientiae* nostrae repetendum esse a *conscientia*. Adducimus solummodo illos philosophos qui tenent, intellectum nostrum in cognoscendo, a *rebus externis et visibilibus* initium ducere. Hi vero philosophi in *tre classes* distingui possunt. *Primi* docent, intellectum nostrum percipere *proprie solummodo accidentia rerum materialium*.

Alteri tenent, intellectum primo et per se cognoscere essentias singulares et individuas. Ultimi autem cum Aristotele, Boetio, B. Alberto Magno, S. Bonaventura, S. Thoma et majori parte Scolasticorum tuentur, quidditatem, rerum corporalium, abstractam a principiis individuantibus ac proinde universalem, esse proprium directum ac proportionatum objectum intellectus nostri.

Q. Quaenam ex his tribus sententiis est tenenda?

R. Tenenda est sententia ultima, nam haec sententia non solum evitat tum errorem eorum qui intellectum confundunt cum sensu, tum illorum qui non distinguunt inter intellectum hominis et intellectum substantiarum separatarum, sed etiam quia haec sententia unice vera est.

Q. Quomodo probari potest, objectum proprium intellectus humani esse quidditatem rerum materialium, abstractam a principiis individuantibus?

R. Probari potest ita: Objectum proprium ac directum illud esse debet, quod respondet modo existendi potentiae ad quam refertur. Atqui quidditas materialis, abstracta a principiis individuantibus respondet modo existendi intellectus humani, qui licet nulli sit organo affixus, est tamen facultas animae, quae informat materiam. Ergo illa ipsa quidditas debet esse proprium ac directum objectum intellectus humani.

Q. Quomodo idem declaratur a S. Thoma?

R. Idem declaratur a S. Thoma (1) hoc modo: « Obje-

(1) I P. qu. 85, a 1.

etum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae. Est autem triplex gradus cognoscitivae virtutis. Quaedam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet *sensus*, et ideo objectum cujuslibet sensitivae potentiae est forma prout in materia existit. Et quia hujusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivae partis est cognoscitiva *particularium tantum*. Quaedam autem virtus cognoscitiva est, quae neque est actus organi, neque est aliquo modo materiae corporali conjuncta, sicut *intellectus angelicus*, et hujus virtutis cognoscitivae objectum est *forma sine materia existens*... *Intellectus autem humanus medio modo se habet*: non enim est actus alicujus organi, sed *tantum est quaedam virtus animae*, quae est *forma corporis*. Et ideo proprium ejus est, cognoscere *formam in materia* quidem corporali individualiter existentem *non tamen prout est in tali materia*. Cognoscere autem id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est *abstrahere formam a materia individuali*, quam repraesentant phantasmata ».

- Q. Quomodo vocatur proprium intellectus humani, id est *essentia rerum materialium, abstracta a materia individuali*?
- R. Objectum proprium intellectus nostri, hoc est *essentia rerum materialium, abstracta a materia individuali*, vocatur *universale*. Unde B. Albertus Magnus dicit: « *Propria operatio in-*

tellectus agentis est abstrahere, non quidem a materia tantum; sed universaliter ab hoc particulari, cujus intentio est in anima sensibili. Hoc autem abstrahere nihil aliud est, quam accipere universale ex particulari... Relinquitur ergo, proprium objectum intellectus esse *universale* ».

Q. Quaenam opponuntur huic doctrinae difficultates?

R. Opponuntur sequentes:

1) Quidquid intellectus intelligit actu directo, est in materiali. Atqui omne quod est in re materiali est singulare. Ergo intellectus primo et directe intelligit singulare;

2) Si intellectus noster intelligeret quidditates abstractas a principiis individuantibus falso eas cognosceret. Atqui hoc dici nequit. Ergo objectum intellectus non sunt quidditates abstractae;

3) In definitione cujuslibet rei naturalis, cadit materia. Atqui materia est principium individuationis. Ergo intellectus directe apprehendit quidditatem individuum;

4) Phantasma, juxta Philosophum, se habet ad intellectum sicut colores ad visum. Atqui visus non abstrahit species universales a coloribus. Ergo nec intellectus;

5) Quidditas universalis non potest cognosci, nisi cognoscatur relatio unius ad plura. Atqui intellectus directe et primo non cognoscit relationem. Ergo non cognoscit universale;

6) Magis universalia sunt priora secundum

naturam quam minus universalia. Atqui priora secundum naturam sunt minus nota secundum nos. Ergo universalia non sunt nobis notiora;

7) Prius cognoscimus definitum quam partes definitionis. Atqui universaliora sunt partes definitionis minus universaliorum. Ergo universaliora non sunt priora in nostra cognitione.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Id quod intellectus intelligit actu directo est quidem in re materiali, sed non intelligitur eodem modo quo subsistit in re materiali. Nam in re materiali subsistit ut singulare, intelligitur autem absque principiis singularitatis, hoc est ut universale. Abstrahitur enim ab intellectu agente a principiis individuantibus;

Ad 2) Si intellectus noster intelligeret quidditates abstractas a principiis individuantibus ita ut negaret, eas existere in rebus cum istis principiis tum falso eas cognosceret, sed si simpliciter considerat eas sine principiis individuantibus, non cognoscit falso, quia hoc quod considerat vere existit in rebus, abstractione facta ab iis quae non considerat;

Ad 3) In definitione cujuslibet rei naturalis cadit quidem materia communis sed non cadit materia *signata*. Atqui non materia communis sed materia signata est principium individuationis. Ergo intellectus noster directe intelligit universalia;

Ad 4) Phantasmata et colores conveniunt

in eo, quod causant cognitionem, sed non eodem modo. Colores enim sunt causa principalis et proportionata, determinans virtutem visivam ad actum, quia sunt ejusdem naturae materialis ac sensus. Sed phantasma est solum causa instrumentalis et materialis, quia, prout repraesentatio alicujus singularis objecti, non potest imprimere in intellectum;

Ad 5) *Universale reflexum*, seu quidditas cum intentione expressa universalitatis, non potest quidem cognosci sine relatione, sed *universale directum*, id est *quidditatis natura communis* potest cognosci acti directo;

Ad 6) Universaliora sunt quidem priora secundum *ordinem generationis*, ut quae sunt imperfecta et in potentia sunt priora quam quae sunt perfecta et in actu. Sed secundum *dignitatem ac perfectionem* minus universale est prius quam magis universale, ut homo est prius quam animal. Ergo universaliora *secundum generationem* sunt priora et notiora nobis;

Ad 7) Partes definitionis id est « *definientia, absolute considerata* », ait S. Thomas, « sunt prius nota quam definitum, alioquin non notificaretur definitum per se; sed secundum quod sunt *partes definitionis* sic sunt posterius nota. Prius enim cognoscimus hominem confusa quadam cognitione, quam sciamus distinguere omnia, quae sunt de hominis ratione »,

§ 4. — *De cognitione singularium.*

- Q.* Quum universale sit proprium et directum objectum cognitionis nostrae intellectivae, quaeritur *utrum intellectus noster cognoscat etiam singularia?*
- R.* Iam supra dictum est, cognitionem intellectus nostri extendere se quadam modo ad *omnia* quaecumque habent rationem *entis*, unde non est dubium, quin intellectus noster cognoscat *etiam singularia*; quod patet etiam ex eo, quod intellectus noster de singularibus propositiones efformat, ex. gr. Socrates est homo.
- Q.* Numquid intellectus noster cognoscit singularia *eodem modo*, quo cognoscit universalia?
- R.* Quum proprium et directum objectum intellectus nostri sit *universale*, certum est, intellectum non posse *primo et directo* cognoscere singulare. Singulare enim corporeum, prout est singulare, *non est intelligibile actu*, sed solum in *potentia*, unde *non potest* imprimere in intellectum et *primo ac per se* ab intellectu cognosci.
- Q.* Si intellectus noster non potest directe cognoscere singularia et tamen ea cognoscit, *quinam est modus*, quo ad istam cognitionem pervenit?
- R.* Intellectus noster cognoscit singularia corporea *indirecte et per quandam reflexionem*, ut docet S. Thomas.
- Q.* Quomodo est intelligenda haec doctrina S. Thomae?
- R.* Haec doctrina S. Thomae intelligenda est ita;

Intellectus noster neque aliquid de novo intelligere potest, neque cognitione acquisita uti valet *nisi se convertat ad phantasmata*. Conversus autem ad phantasmata, quod est repraesentativum rei singularis, cognoscit *quidditatem universalem*, prout est natura quaedam, *in singulari existens*. Et sic per quamdam reflexionem ad phantasmata, *indirecte cognoscit singularia*.

Q. Curnam dicitur per *quamdam* reflexionem?

R. Dicitur per *quamdam* reflexionem, tum quia vera et propria reflexio tunc habetur, quum aliqua facultas, revertitur supra proprium actum, non supra actum alterius facultatis, tum etiam quia intellectus non redit super phantasma, *ut intelligat singulare in eo repraesentatum*, sed ut *argumentando* cognoscat, quidditatem universalem et abstractam ab ipso intellectam, esse praecise eam, *quae subsistit in singulari repraesentato* per illud phantasma, a quo abstracta fuit species intelligibilis.

Q. Quomodo declarat hanc doctrinam propriis verbis S. Thomas?

R. S. Thomas (1) hanc doctrinam ita exprimit: « Anima quum est corpori conjuncta, non cognoscit nisi per formas a rebus acceptas, et ideo per potentiam illam cognoscitivam, in qua formae a rebus omnino immaterialiter recipiuntur directe singularia non cognoscit, sed solummodo per potentias organis affixas; sed indirecte et

(1) 4 Sent. Dist. 50, qu. 1 a 3,

per quamdam reflexionem etiam per intellectum qui organo non utitur, cognoscit singularia; prout ex objecto redit ad cognoscendum suum actum, ex quo actu redit in speciem, quae est intelligendi principium; et ex ea redit ad considerandum phantasma, a quo species hujusmodi est abstracta; et sic per phantasma, singulare cognoscit ».

Q. Numquid homo in genere non cognoscit singularia nisi indirecte et mediate?

R. Quum homo sit *non solum intellectivus* sed etiam *sensitivus*, singulare et individuum corporeum est *primum et per se cognitum*, ab ejus potentia *sensitiva*, nam cognitio sensitiva *praecedit* intellectivam; sed *relate tantum ad intellectum* dici nequit, ipsum esse primo et directe cognitum, quum intellectus primo et directe cognoscat universale abstractum a singulari.

Q. Quanam opponuntur huic doctrinae difficultates?

R. Opponuntur sequentes:

1) Intellectus non potest cognoscere compositionem, quin cognoscat extrema compositionis. Atqui intellectus cognoscat hanc compositionem: Socrates est homo, cujus subjectum est singulare. Ergo intellectus cognoscit singulare;

2) Intellectus intelligit proprium actum. Atqui actus intellectus est singularis. Ergo intellectus cognoscit singularia;

3) Objectum debet praecedere actum potentiae. Atqui universale non praecedit actum

intellectus, sed ejus abstractionem consequitur. Ergo intellectus directe intelligit singularia;

4) Intellectus abstrahit universale a singulari. Atqui universale non potest abstrahi ab eo quod est ignotum. Ergo intellectus primo et directe cognoscit singulare;

5) Illud quod potest fieri per virtutem inferiorem, a fortiori fit per virtutem superiorem. Atqui singulare cognoscitur a sensu. Ergo a fortiori cognosci potest directe ab intellectu;

6) Universale est cognitione posterius. Atqui si est posterius, supponit ante se cognitionem singularis. Ergo intellectus directe et primo cognoscit singulare;

7) Intellectus practicus dirigit ad agendum. Atqui actus versatur circa singularia. Ergo intellectus cognoscit singularia.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Intellectus cognoscit quidem singulare sed non directe. Cognoscit enim mediante specie objecti proprii et directi id est universalis, quod est medium, quo intellectus intelligit, ea quae sunt vel supra vel infra ipsum. Hoc enim modo per species rerum visibilium ascendimus ad res invisibile cognoscendas;

Ad 2) Intellectus intelligit proprium actum, qui est *separatus ab organo* ideoque spiritualis. Non autem actum *organo immixtum*. Actus autem intellectus licet sit singularis, non est tamen materialis, ideoque potentiae intellecti-

vae proportionatus. Nam singulare non repugnat intelligibili *in quantum singulare*, sed *in quantum materiale*, ut dicit S. Thomas (1);

Ad 3) Objectum debet quidem praecedere actum potentiae *passivae*, quae ab ipso actuatur, sed potentiam *activam* non praecedit ita, ut ipsa ab ea actuetur, sed tantum ut *terminus* et *materia*. Universale igitur praecedit actum intellectus *passivi* id est, formaliter intelligentis, ideoque intellectus directe intelligit *universale*;

Ad 4) Intellectus abstrahit universale a singulari naturaliter et necessario, quia quaelibet facultas necessario et ex sua natura fertur in suum objectum. Talis autem actio intellectus, quae non voluntarie sed naturaliter fertur in essentiam universalem quae subsistit in singulari corporeo, potest fieri absque cognitione conditionem singularitatis, quae non est ejus objectum. Ergo nihil obstat quominus intellectus cognoscat primo et directe universale;

Ad 5) Illud quod fieri potest per virtutem inferiorem, a fortiori potest fieri per virtutem superiorem, sed non est necesse, ut fiat *eodem modo*. Atqui intellectus cognoscit singularia *nobiliori* ac *potentiori modo* quam sensus. Nam sensus cognoscit propter imperfectionem suam, exteriora tantum accidentia rerum. Intellectus autem propter perfectionem suam cognoscit essentias universales rerum et ex universali

(1) I p. qu. 86, a. 1 ad 3,

per conversionem ad phantasma, percipit singulare; et sic intellectus penetrat intimam naturam speciei, quae est in individuis. Quod longe superat modum cognoscendi virtutis sensitivae;

Ad 6) Universale est quidem posterius relate ad hominem qui praeditus est sensu et intellectu nam ut jam supra dictum est cognitio sensus praecedit cognitionem intellectus. Sed relate ad intellectum, universale absolutum, metaphysicum et directum, de quo hic sermo est, non est posterius cognitione quam singulare. Non autem hic loquimur de universali logico et reflexo;

Ad 7) Intellectus practicus dirigit ad agendum per cognitionem universalem, applicatam singulari mediante cogitativa, quae est collativa intentionum particularium. Ex. gr. Parentes sunt honorandi. Atqui Petrus est meus pater. Ergo Petrus est a me honorandus.

§ 5. — *De cognitione animae humanae.*

Q. Quotuplex distinguitur cognitio, quam anima humana potest habere *de se ipsa*?

R. Cognitio, quam anima humana potest habere de se ipsa distinguitur *duplex*. Prima versatur circa animae *existentiam*, altera percipit animae *essentiam*; ita ut per primam cognoscamus, *an anima sit*, per alteram autem *quid sit anima*.

Q. Numquid utraque cognitio animae aequaliter acquiritur?

R. *Prima*, id est cognitio existentiae, *statim et evidenter* ex operationibus concluditur, ad secundam autem *longa et subtilis* requiritur *inquisitio*.

Q. Sed numquid modus quo anima seipsam cognoscit idem est in utraque cognitione?

R. Quoad modum, quo anima seipsam cognoscit, dicendum est, animam neque suam existentiam, neque suam essentiam immediate cognoscere; sed *utramque* cognoscere *ex propriis operationibus argumentando*.

Q. Numquid omnes philosophi in eo conveniunt, utramque cognitionem animae fieri per *argumentationem ex suis operationibus*?

R. Quoad cognitionem *essentiae* animae, philosophi facile conveniunt, ex operationibus animae cognoscendam esse ejus quidditatem; sed de modo cognitionis *existentiae* animae, inter se *diversa opinantur*.

Q. Quatenam sunt istae in hac re philosophorum sententiae?

R. *Cartesiani* docent, animam *immediate* et *per suam essentiam* cognoscere, se esse; et ex hac cognitione, tamquam ex primo cognito, seu principio et fundamento, cognoscere gradatim omnes alias virtutes. Sic primum philosophandi principium ponunt cognitionem existentiae principii cogitantis. *Alii philosophi* docent quidem, animam non cognoscere seipsam, nisi per suum actum; sed tenent simul eundem *actum reflexum* animae *attingere actum directum* cum substantia animae, id est attingere animam per actum

directum modificatum. Quae sententia parum a Cartesianis differt, nam cognitio illa, licet sit reflexa, esset tamen immediata, quia terminaretur ad ipsam animae substantiam.

Q. Quomodo demonstratur, tenendum esse hanc ultimam sententiam?

R. Demonstratur ex eo quod immediata seu intuitiva cognitio *existentiae* dari non potest, quin simul cognoscatur et menti appareat clarissima ipsa *essentia* animae. Atqui anima suam essentiam non videt intuitive. Ergo neque videre potest intuitive suam existentiam.

Q. Numquid additur alia etiam ratio, qua demonstratur animam non videre immediate suam existentiam?

R. Est ratio *experientiae*, nam experientia nos monet animam *non videre* suam essentiam, neque videre immediate suam existentiam. Unusquisque enim sibi conscius est, se *ex eo quo intelligit*, cognoscere, adesse in seipso *animam intellectivam*, de qua nihil scire posset, nisi se intelligere cognosceret.

Q. Quomodo autem demonstratur, animam cognoscere posse suam essentiam nonnisi *inquisitione et arte*?

R. Demonstratur hoc modo. Ea dicuntur cognosci naturaliter, quae a nullo homine usum rationis habente ignorantur; et e contra illa dicuntur cognosci per inquisitionem et artem, quae ignorantur ab iis qui inquisitionibus scientificis non dant operam, quaeque addiscuntur paulatim per gradus procedendo a notioribus ad minus

nota. Atqui omnes homines sciunt, se habere animam, pauci autem admodum cognoscunt, quid sit anima. In prima cognitione quasi nullus errat; in secunda plurimi a veritate aberrant. Ergo prima cognitio est naturalis, altera est scientifica id est per inquisitionem acquisita.

Q. Quatenus opponuntur huic doctrinae difficultates?

R. Opponuntur sequentes:

1) Anima humana est intelligibilis et intellectiva. Atqui posita unione intelligibilis cum intellectu, resultat intellectio. Ergo anima humana immediate seipsam cognoscit;

2) Si intellectus posset novo actu cognoscere actum suum, posset etiam tertio actu cognoscere secundum et sic in infinitum. Atqui potentia finita non potest procedere in infinitum. Ergo intellectus non potest actum suum intelligere;

3) Sicut sensus se habet ad actum suum, ita intellectus se habet ad suum. Atqui nullus sensus sentit actum suum. Ergo nec intellectus intelligit suam operationem;

4) Si intellectus cognoscit actum suum, tunc actus debet esse forma sui ipsius. Atqui hoc repugnat, quum forma sit simplicior eo cuius est forma. Ergo intellectus non cognoscit actum suum;

5) In his quae sunt separata a materia, idem est id quod intelligit, et quo intelligitur, ut ait Philosophus. Atqui anima est immaterialis. Ergo anima intelligit se per suam essentiam.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Anima, utpote spiritualis et in se subsistens, si consideratur in se, est intelligibilis; sed ut est corpori conjuncta, non potest dici separata a materia, quum sit actus substantialis materiae. Quare anima, quamdiu est unita corpori, non est intelligibilis actu, sed solum in potentia. Ergo cognoscit seipsam per suas operationes, procedens nempe ab effectu ad causam;

Ad 2) Ad intelligendum actum facultatis intellectivae requiritur sine dubio novus actus. Unde alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus, quo intelligit, se intelligere lapidem, et sic deinde. Nec est inconveniens intellectum esse infinitum in potentia;

Ad 3) Sensus convenit in quibusdam cum intellectu in ordine ad actum; sed non convenit in eo quod intellectus potest redire supra actum suum, sensus autem non potest;

Ad 4) Quum actus intellectus sit intelligibilis et virtuti cognoscitivae maxime praesens, non eget aliquo informari ad hoc ut intelligatur, sed ipse se habet ad modum formae, quatenus eadem realitas actus sit et *id quod* intelligitur et *id quo* intelligitur. Hoc autem locum habet in omnibus quae cognoscuntur per essentiam et non per similitudinem. Quare S. Thomas (1) sic occurrit simili difficultati: « Quum mens in-

(1) QQ. DD. De Ver. qu. 10, a. 8, ad 16.

telligit seipsam, ipsa mens *non est forma mentis*, quia nihil est forma sui ipsius; sed habet *ad modum formae*, in quantum ad se sua actio terminatur, qua seipsam cognoscit »;

Ad 5) In his quae sunt omnino separata a materia idem est id quod intelligit, et quo intelligitur; sed anima humana licet non comprehendatur a materia, tamen est *actus materiae*, ideoque non potest seipsam intelligere per suam essentiam.

§ 6. — *De cognitione rerum supersensibilium.*

Q. Quaeenam vocantur res *supersensibiles*?

R. *Res supersensibiles* dicuntur entia, quae *sensibus* non possunt cognosci, sed *non excedunt* virtutem cognoscitivam *rationis naturalis*, quae propria sua ratiocinatione ducta, aliquo modo ea cognoscere valet. Ex. gr. anima, Deus, immortalitas, spiritualitas, principiaque moralitatem respicientia, sunt entia vel veritates supersensibiles.

Q. Quaeenam autem vocantur veritates *supernaturales*?

R. *Veritates supernaturales* dicuntur eae, quae *rationem naturalem* absolute *superant*, neque cognosci possunt per inquisitionem aut ratiocinationem humanam, sed solummodo per *divinam revelationem*.

Q. Numquid possibile est, ut ratio humana cognoscat per se res *supersensibiles*?

R. Quum existat connexio et proportio habitudinis inter res sensibiles et immateriales et maxime inter Deum et creaturas, quia res sensibiles sunt

effectus causae spiritualis id est Dei; ideo sine dubio *ratio humana potest* ex effectu certo et evidenter *cognoscere existentiam causae* quinimo etiam *aliquo modo* potest ipsam *causae naturam* cognoscere, ut probatum est in Ontologia.

Q. Quomodo docet hanc ipsam veritatem S. Thomas?

R. S. Thomas ita eandem doctrinam exprimit (1):
Ex rebus materialibus ascendere possumus in *aliqualem* cognitionem immaterialem; *non tamen in perfectam*, quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales.

Q. Numquid idem dicendum est de cognitione *animae humanae*?

R. *Eo vel magis idipsum dicendum est de anima humana*, quia, ut in praecedenti probatum est, anima seipsam per actus suos cognoscit.

Q. Quid autem dicendum *de aliis rebus spiritualibus*?

R. Dicendum est, cognitionem animae, maxime adjuvare rationem nostram ad intelligendas ut eumque res spirituales, propter affinitatem naturae. Ideo S. Thomas dicit (2): « Illud quod mens nostra de cognitione corporalium accipit, per se ipsam cognoscere potest. Et hoc adeo verum est, ut etiam apud Philosophum dicatur, quod scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias spirituales ».

Q. Numquid extiterunt philosophi qui hanc doctrinam impugnarunt?

(1) I p. qu. 88, a. 2, ad 1.

(2) I p. qu. 88. Art. 1, ad 1.

R. Extiterunt utique Traditionalistae *mitigati* (Ventura P. et Bonetty) qui contenderant, intellectum humanum sine exteriori magisterio non posse habere cognitionem saltem veritatum supersensibilium. Quod Traditionalistae *rigidi* asserebant, de cognitione qualiscunque etiam veritatis, sed hic ultimus error jam superius refutatus est.

Q. Cur assertio Traditionalismi mitigati sustineri non potest?

R. Assertio Traditionalismi mitigati, nempe intellectum humanum sine exteriori magisterio non posse habere cognitionem veritatum supersensibilium, non potest sustineri, quia falso nittur principio, nempe nullam esse connexionem inter res sensibiles et res spirituales. Licet enim non sit inter eas proportio *entitatis* seu *perfectionis*, est tamen proportio et connexio *habitudinis*, unde ex effectu non solum cognoscimus existentiam causae, sed etiam aliquo modo ipsam naturam causae possumus cognoscere non tamen perfecto modo.

Q. Sed adversarii objiciunt, nullam dari rei cognitionem sine ipsius rei phantasmate. Rerum autem spiritualium phantasmata non habentur. Ergo sine exteriori magisterio non possunt cognosci. Quo modo ipsis respondendum?

R. S. Thomas simili objectioni ita respondit (1):
«Incorporea, quorum non sunt phantasmata,

(1) I p. qu. 84, a. 7 ad 2.

cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata; sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei, circa quam veritatem speculamur. Deum autem, ut Dionisius dicit, cognoscimus ut causam, et per *excessum* et per *remotionem*. Alias etiam incorporeas substantias in statu praesentis vitae cognoscere non possumus nisi per remotionem vel aliquam comparationem ad corporalia. Et ideo quum de hujusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata ».

Q. Numquid etiam Ecclesia catholica doctrinam hanc de cognitione Dei naturali rationis lumine publice declaravit?

R. Utique, Concilium Vaticanum Constitutione dogmatica: *De fide catholica*, Cap. II, *De revelatione*, haec definivit: « Eadem sancta mater ecclesia tenet et docet, Deum rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine a rebus creatis *certi cognosci posse*; invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur ».

Q. Quousque intellectus noster ex sensibilibus effectibus potest elevari ad cognitionem Dei?

R. Huic quaestioni sic respondit S. Thomas (1): « Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam es-

(1) I p. qu. 12. a. 12.

sentiam videat: quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei, virtutem causae non adaequantes. Unde ex sensibilibus cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec ejus essentiam videri. Sed quia sunt ejus effectus a causa dependentes, ex eis ex hoc perducimus, ut cognoscamus de Deo *an est*; et ut cognoscamus de ipso *ea quae necesse est ei convenire*, secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet *omnium est causa*; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse *non est aliquid eorum*, quae ab eo causantur; et quod haec non removentur ab eo propter ejus defectum sed quia *superexcedit* ».

§ 7. — *De ordine temporis nostrarum cognitionum.*

Q. Quodnam objectum homo prius cognoscit, singulare an universale?

R. Cousin et Terentius Mamiani, hanc quaestionem insolubilem dixerunt, quia neque conscientia, neque memoria novis referre possunt actum primitivum qui locum habuit in nostra intelligentia. Sed his non obstantibus, nos per *analysim cognoscere possumus*, quod esse debuit prius objectum cognitionis nostrae.

Q. Quomodo igitur respondetur superiori quaestioni?

R. Respondetur *distinguendo* inter cognitionem in genere, et cognitionem intellectivam.

Q. Quid igitur dicendum de cognitione in genere?

R. Quum homo plures habeat facultates cognoscitivas, atque omnia primum sensibus, deinde imaginatione ac deinde facta abstractione, ab intellectu percipiantur, patet *priorem esse cognitionem sensuum quam intellectus*. Sed sensus non percipit nisi singularia sensibilia. Ergo si de cognitione nostra *in genere* sermo est, dicendum, nos cognoscere *prius singulare* quam universale.

Q. Quid autem de *cognitione intellectiva*?

R. Si de *cognitione intellectiva* agitur, intellectus noster *prius percipit universale* quam singulare. Nam intellectus noster, ut jam supra ostensum est, directe percipit universalia, indirecte autem et per quamdam reflexionem percipere potest etiam singularia. Objectum igitur *primum* et directum intellectus nostri est *universale*, objectum autem *secundum* est *singulare*.

Q. Quodnam autem est *primum objectum universale*, quod ab intellectu nostro percipitur?

R. Juxta *S. Thomam* et omnes *Scolasticos*, primum quod cadit in apprehensionem nostri intellectus est *ens indeterminatum*. Nam intellectus noster per abstractionem a sensibus primitivas ideas efformat. Sed objecta sensibilia ex quibus veniunt phantasmata, primitus percipiuntur a sensu, ut *confusa et maxime indeterminata*; quia organa in principio sunt imperfecta. Unde, sicut *Plato* et *Aristoteles* jam notaverunt, pueri a principio omnes viros vocant *patres* et omnes mulieres vocant *matres*. Ergo intellectus noster in principio nonnisi intelligibilia *maxime inde-*

terminata percipere potest. Ens autem est maxime indeterminatum, transcendens omnes species et genera, ergo ens est illud quod primo cadit in apprehensionem nostri intellectus.

Q. Sed numquid intellectus, quum percipit ens, cognoscit omnia quae de ente cognosci possunt?

R. Minime, nam *duplex* distinguitur *entis cognitio*. Una *specifica*, sicut in *Ontologia*, de ente ejusque proprietatibus actum est; altera vero *rudis et confusa*, quae est maxime imperfecta, sed nemini ignota est. Haec igitur *cognitio entis indeterminata est prima*, quae in nostrum cadit *intellectum*.

SECTIO V.

De facultatibus appetitivis.

Q. Quomodo *distinguitur facultas appetitiva in homine?*

R. Sicut duplex est in homine facultas cognoscitiva, nempe sensitiva et intellectiva, ita etiam *duplex distinguitur facultas appetitiva*, nempe appetitus *sensitivus* et appetitus *intellectivus* in homine. De utroque igitur in hac sectione separatim agemus.

CAP. I. — DE APPETITU SENSITIVO.

Q. Quid nobis tractandum de *appetitu sensitivo?*

R. Tractanda sunt sex:

- 1) De appetitu in genere;
- 2) De natura appetitus sensitivi;

3) Quotuplex sit appetitus sensitivus, ubi de passionibus generatim agitur;

4) De passionibus concupiscibilis in specie;

5) De passionibus irascibilis;

6) Quomodo appetitus sensitivus se habeat ad rationem.

§ 1. — *De facultate appetitiva in genere.*

Q. Quid est facultas appetitiva?

R. *Facultas appetitiva* est facultas animae, qua animal inclinatur in aliquid sibi conveniens seu in bonum; sive illud sit verum sive apparens.

Q. Numquid facultas appetitiva distinguitur a facultate cognoscitiva?

R. *Facultas appetitiva* distinguitur a facultate cognoscitiva; quia facultas specificè distinguuntur per objecta. Objectum autem facultatis cognoscitivae est verum, objectum facultatis appetitivae est bonum.

Q. Estne etiam alia ratio, qua ista distinctio evidenter probatur?

R. Est testimonium conscientiae nostrae, qua non raro sentimus nos per appetitum aliquod ferri objectum, a quo tamen proseguendo ratione avertimur.

Q. Quomodo probatur existentia facultatis appetitivae?

R. *Existentia* facultatis appetitivae probatur ex manifestissimo facto conscientiae, et insuper ex ratione quam praeclare exhibet S. Thomas.

Q. Quaenam est ratio quam exhibet Angelicus Doctor?

R. Unaquaelibet natura, dicit S. Thomas (1), propriam et *naturalem habet inclinationem* ad id quod sibi est conveniens; diversi mode tamen res *cognitione praeditae* et res *cognitione carentes*. Nam in his quae cognitione carent principium movens est *unicum*, nempe *natura ipsa*; unde semper uno modo moventur et easdem actiones exercerent. Sed in rebus quae habent cognitionem, natura est quidem principium remotum motus, sed principium proximum est *ipsa cognitio*; quae quum diversorum objectorum esse possit, est principium immediatum inclinationis *in diversa objecta cognita*. Haec inclinatio consequens cognitionem constituit formaliter appetitum.

Q. Quomodo *appetitus* distinguitur a *spontaneitate*?

R. *Spontaneitas* dicitur inclinatio naturalis, *sine cognitione*, *appetitus* autem est inclinatio *consequens apprehensionem*, et consequenter ejus objectum est bonum conveniens *reduplicative*, id est ut *bonum apprehensum* ab appetente.

Q. Estne appetitus proprie dictus, *distinctus* ab inclinatione particulari *ceterarum facultatum*?

R. *Appetitus proprie dictus* distinguitur a inclinatione particulari singularium facultatum, nam objectum appetitus est id *quod directe convenit animali*; objectum autem inclinationis singularis facultatis est id *quod praecise convenit huic facultati*.

(1) I p. qu. 53, a. 1.

Q. Quomodo declarat hanc doctrinam *S. Thomas*?

R. *S. Thomas* ita explicat hanc doctrinam (1): « Unaquaeque potentia animae est quaedam forma, seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquaeque appetit objectum sibi conveniens naturali appetitu: *supra quem est appetitus animalis* consequens apprehensionem, quo appetitur aliquid non ea ratione qua est conveniens ad actum hujus vel illius potentiae, utpote visio ad videndum et auditio ad audiendum, sed *quia est conveniens simpliciter animali* ».

§ 2. — *De natura appetitus sensitivi.*

Q. Quid est *appetitus sensitivus*?

R. *Appetitus sensitivus* est inclinatio, consequens apprehensionem sensitivam, ejusque objectum est bonum sensu apprehensum et animali conveniens.

Q. Quid vero est *appetitus intellectivus*?

R. *Appetitus intellectivus* est inclinatio consequens apprehensionem intellectivam, ejusque objectum est bonum ratione apprehensum et subjecto rationali conveniens.

Q. Numquid *appetitus sensitivus* specificè distinguitur ab appetitu intellectivo?

R. Utique, nam *appetitus sensitivus communis* est nobis cum brutis, *appetitus vero intellectivus* est nobis proprius. Insuper *appetitus sensitivus* est facultas organica, consequitur apprehensionem sensitivam et intra limites sensibili

(1) I p. qu. 53, a. 1, ad 3.

tatis continetur; terminatur etiam ad objectum ut *conveniens formaliter animali*. Appetitus autem intellectivus est facultas *inorganica*, consequitur apprehensionem *intellectivam* et universalia bona attingit; in objectum fertur non formaliter ut *conveniens animali*, sed *supposito seu personae rationali*. Unde patet, esse has facultates *specificè distinctas*.

Q. Nonne idem evidens etiam est ex ipsa *conscientia*?

R. Utique, nam in *conscientia* nostra experimus nunquam *pugnam moralem* inter unum et alterum appetitum, sicut S. Paulus scripsit ad Galatas (1): « *Caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carmen* ».

Q. Numquid contra hanc doctrinam objicitur aliqua difficultas?

R. Objicitur sequens difficultas:

Objectum formale appetitus est bonitas apprehensa, seu *apprehensum appetibile*. Atqui ratio *appetibilitatis* eadem est tum in appetitu sensitivo, tum in appetitu intellectivo. Ergo in homine facultas intellectiva non differt a sensitiva.

Q. Quomodo respondetur huic difficultati?

R. Respondetur ita: Licet in utroque appetitu sit eadem ratio *appetibilitatis materialis*, non est tamen eadem ratio *formalis*, seu ratio, ut *apprehensa*, appetibilitatis. Unde ex *diverso objecto* distinguuntur istae facultates. Quod ita clare exprimit S. Thomas (2): « *Appetibile non movet*

(1) Gal. V. 17.

(2) I p. qu. 80, a. 2, ad 1.

appetitum nisi *in quantum est apprehensum*. Unde differentiae *apprehensi* sunt per se differentiae appetibilis. Unde potentiae appetitivae distinguuntur secundum *differentiam apprehensorum*, sicut secundum propria objecta ».

§ 3. — *De divisione appetitus sensitivi.*

- Q. Quomodo dividitur appetitus sensitivus?
- R. Appetitus sensitivus dividitur in *concupiscibile* et *irascibilem*.
- Q. Quinam dicitur appetitus *concupiscibilis*?
- R. *Appetitus concupiscibilis* dicitur ille, per quem animal simpliciter *inclinatur* ad prosequenda, quae sunt convenientia *secundum sensum*, et ad vitanda nociva.
- Q. Quinam autem dicitur appetitus *irascibilis*?
- R. *Irascibilis* dicitur appetitus ille, per quem animal *resistit contrariis*, nempe iis quae convenientia impugnat et nocumenta inferunt.
- Q. Quatenus est *relatio* inter appetitum *concupiscibilem* et *irascibilem*?
- R. Appetitus irascibilis *oritur ex* concupiscibili, nam ut ait S. Thomas (1): « omnes passionibus irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis et in eas terminantur: sic ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens, in laetitiam terminatur. Propter hoc etiam pugnae animalium sunt de concupiscibilibus, scilicet de cibis et venereis ».
- Q. Suntne appetitus irascibilis et concupiscibilis *duae*

(1) I p. qu. 81, a. 2.

facultates inter se distinctae, vel diversi motus
ejusdem facultatis?

R. Juxta sententiam S. Thomae, appetitus irascibilis et concupiscibilis sunt *duae facultate speciei distinctae*. En verba S. Thomae (1): « Illae autem inquit, duae inclinationes non reducuntur in unum principium, quia interdum anima tristitia se ingerit, contra inclinationem concupiscibilis, ut secundum inclinationem irascibilis impugnet contraria; unde etiam passiones irascibilis repugnare videntur passionibus concupiscibilis. Nam concupiscentia accensa minuit iram; et ira accensa minuit concupiscentiam ut in pluribus. Patet etiam ex hoc, quod irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea quae impediunt convenientia, quae concupiscibilis appetit, et ignorunt nociva, quae concupiscibilis re fugit ».

Q. Quot enumerantur communiter actus appetitus sensibilis?

R. Actus appetitus sensibilis, qui dicuntur *passiones* communiter *undecim* enumerantur, nempe sex *passiones concupiscibilis*, et quinque *passiones irascibilis*.

Q. Curnam numerantur *sex* passiones *concupiscibilis*?

R. Passiones concupiscibilis *sex* numerantur, quia appetitus concupiscibilis inclinatur affectibus

(1) Ibidem.

oppositis, primo: in *bonum* et *malum simpliciter*, et id est prout animali conveniunt aut non conveniunt, secundo: *reduplicative* prout utrumque est *absens*; tertio: *reduplicative* prout utrumque est *praesens*.

Q. Quomodo igitur nominantur istae *passiones concupiscibilis*?

R. Nominantur ita:

1) *Amor*... Inclinator in bonum simpliciter apprehensum;

2) *Odium*... Aversio a malo simpliciter apprehenso;

3) *Desiderium*... Inclinator in bonum apprehensum, ut *absens*, sed futurum;

4) *Fuga*... Aversio a malo apprehenso, ut *absente*, sed futuro;

5) *Gaudium* (seu *Voluntas* vel *Delectatio*)... Quies in bono apprehenso et realiter possesso;

6) *Tristitia*... Inquietudo et languor animi ex malo apprehenso et actualiter premente.

Q. Cur autem *passiones irascibilis* sunt *quinque*?

R. *Arduitas* boni in quam fertur *irascibilis*, apprehenditur ut a nobis *superabilis* vel ut *insuperabilis*; et *malum imminens* apprehenditur ut a nobis *evitabile* vel ut *inevitabile*; vel denique *malum apprehensum praesens* est, et in causas mali illati insurgimus.

Q. Quomodo igitur nominantur istae *passiones irascibilis*?

R. Nominantur ita:

1) *Spes*... Motus in bonum apprehensum, ut arduum, sed possibile adeptu;

2) *Desperatio*... Motus a bono apprehenso, ut arduo, et ut adeptu impossibili;

3) *Audacia*... Motus in malum apprehensum, ut terribile et imminens, sed superabile;

4) *Timor*... Animi dejectio ex malo apprehenso, ut terribili et imminente, et non vitabili;

5) *Ira*... Vehemens inclinatio ad vindicandum contra causam quae malum, quod portamus nobis intulit.

Q. Qua ratione *ira* non habet passionem *oppositam*, sicuti ceterae habent?

R. Quia in passionibus irascibilis *duplex* habetur *contrarietas*, una quidem, sicut in passionibus concupiscibilis *boni* et *mali*, ut est inter spem et timorem; *alia* autem *contrarietas* est secundum *accessum* et *recessum* ab eodem termino, uti est inter spem et desperationem, audaciam et timorem. *Ira* autem *non habet contrarium*. *Ira* enim causatur ex malo difficili, jam *injacente*, ad cuius praesentiam necesse est quod aut appetitus *succumbat* et sic non exit terminos *tristitiae*, quae est passio concupiscibilis; aut habeat motum ad *invadendum malum*, quod pertinet ad iram. Unde motus *irae* non potest habere aliquem motum animae *contrarium*, sed solummodo opponitur ei *cessatio a motu*, quod non est oppositum contrarie sed negative vel privative (sicut cessatio motus motui opponitur).

§ 4 — *De passionibus concupiscibilis in specie.*

Q. Quotuplici modo possunt considerari *passiones in specie?*

R. Possunt considerari *duplici* modo nempe: *moraliter* vel *psychologicè*.

Q. Quomodo *hic* considerantur *passiones?*

R. *Hic* considerantur *passiones psychologicè*. In *ethica* autem considerantur *moraliter*.

Q. Quatenam igitur sunt *passiones concupiscibilis?*

R. Sunt *Amor, Odium, Desiderium, Fuga, Gaudium, Tristitia*.

Q. Quid est *Amor?*

R. *Amor*, generatim sumptus, est *complacentia boni*, seu *principium motus tenentis in finem amatum*, seu *appetudo et proportio appetentis ad finem*.

Q. Quomodo dividitur *amor?*

R. *Amor* dividitur in *naturalem, sensitivum et intellectivum*.

Q. Quatenam dicitur *amor naturalis?*

R. *Amor* nonnisi *improprie* *naturalis* dicitur, et nomine *amoris naturalis* designatur *connaturalitas appetentis ad id, in quod tendit*, non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed apprehensionem instituentis naturam.

Q. Quatenam dicitur *amor sensitivus?*

R. *Amor sensitivus* dicitur ille, qui est *actus appetitus consequens apprehensionem sensitivam appetentis*.

Q. Quatenam dicitur *amor intellectivus?*

R. *Amor intellectivus* dicitur ille, qui est *actus appetitus intellectivi, seu voluntatis*.

Q. Quibus aliis *vocabulis* designatur *amor*?

R. Amor dicitur etiam *dilectio*, *charitas*, *amicitia*.

Q. Estne alia *differentia* inter amorem, dilectionem, charitatem et amicitiam?

R. Nonnunquam nomina haec promiscue usurpantur, est tamen inter ea aliqua *differentia*. Nam amor est quid magis commune, omnis enim dilectio vel charitas est amor, sed non e converso. *Dilectio* enim, ut nomen indicat, addit electionem quamdam, unde est tantum in voluntate i.e. in *rationali natura* Charitas autem addit perfectionem quamdam amoris, in quantum id quod amatur magni praetii aestimatur. Amicitia denique addit quamdam consuetudinem benevolam et communionem inter amantem et amatum.

Q. Quaeenam sunt *causae amoris*?

R. Causae amoris sunt tres, nempe: bonum, cognitio et similitudo inter amantes.

Q. Quomodo bonum est causa amoris?

R. Amans trahitur a re amata, unde objectum comparatur ad appetitum sicut causa motus vel actus ipsius. Atqui proprium objectum amoris est bonum; nam amor importat quamdam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum, quod autem est connaturale alicui, est ei bonum. Igitur bonum est causa amoris.

Q. Quomodo autem cognitio est causa amoris?

R. Bonum non est objectum appetitus nisi prout est apprehensum; ideo amor requirit quamdam apprehensionem boni, quod amatur. Unde visio corporalis est principium amoris sensitivi; et similiter

contemplatio est principium amoris spiritualis. Cognitio est igitur causa amoris, quia bonum non potest amari nisi cognitum.

Q. Quomodo similitudo est causa amoris?

R. Similes sunt quasi habentes unam formam, ideoque quodammodo unum in illa forma. Et ideo affectus unius tendit ad alterum sicut in unum sibi et vult ei bonum sicut et sibi. In quo consistit amor amicitiae seu benevolentiae. Per accidens tamen quandoque similitudo est principium odii; quod accidit, quoties ex eo quod aliquis est sibi similis, impediatur ipse a consecutione boni quod amat. Hinc duo vulgata adagia:

1) Simile amat sibi simile; et

2) Figulus figulum odit.

Q. Quinam sunt effectus amoris?

R. Effectus amoris sunt sex: Unio, mutua inhaesio, extasis, zelus, laesio amantis, causa agendi quaecumque agit.

Q. Quomodo unio est effectus amoris?

R. Amor enim movet ad desiderandam et quaerendam praesentiam amati quasi sibi convenientis et pertinentis, et tunc habetur unio effectiva. Vel amor sequitur affectu suo apprehensionem rei amatae, et tunc habetur unio secundum affectum, quae est formalis, quatenus ipse amor est talis unio vel nexus.

Q. Quomodo mutua inhaesio est effectus amoris?

R. Mutua inhaesio est effectus amoris tripliciter:

1) Secundum vim apprehensivam, quatenus

in apprehensione amantis immoratur, secundum illud S. Pauli (Philip. I, v. 7) *Eo quod habeam vos in corde;*

2) *Secundum vim appetitivam*, per complacentiam amantis in ejus affectu; ideo proprium est amicorum eadem velle et in eodem tristari et gaudere;

3) *Per redamationem* habetur mutua adhaesio in amore amicitiae, in quantum mutuo se amant amici et sibi invicem bona volunt et operantur.

Q. Quomodo *extasis* est effectus amoris?

R. *Extasis* dicitur passio in qua aliquis *extra se ponitur*, vel secundum vim *apprehensivam*, vel secundum vim *appetitivam*. Amor igitur facit extasim secundum vim *apprehensivam* dispositive, quia facit *meditari intense* de amato; intensa autem meditatio unius *abstrahit ab aliis*. Directe autem amor amicitiae facit extasim secundum vim *appetitivam*; nam affectus amantis exit simpliciter *extra se*, ex eo quod vult amico bonum et operatur bonum, quasi gerens curam et providentiam ipsius *propter ipsum amicum*.

Q. Quomodo *zelus* est effectus amoris?

R. Amor amicitiae quaerit bonum amici, unde quando est intensum, facit hominem *moveri contra omne illud*, quod *repugnat* bono amici; in quo consistit *zelus*.

Q. Quomodo *laesio* amantis est effectus amoris?

R. *Laesio* amantis, non venit ex parte veri boni, a quo amans perficitur non laeditur, sed *ex parte falsi boni* id est *mali*. Unde homo maxime per-

ficitur et melioratur *per amorem Dei*; laeditur autem et deterioratur *per amorem peccati*.

Q. Quomodo effectus amoris est *causa amanti agendi quaecumque agit*?

R. Amor est eo sensu *causa amanti agendi quaecumque agit*, quod omne agens agit propter aliquem finem. Finis autem est *bonum desideratum* et amatum unicuique. Unde patet, omne agens, quodcumque sit, agere quaecumque agit *ex aliquo amore*.

Q. Quid est *odium*?

R. *Odium* est *contrarium amoris*. Est igitur *dissonantia quaedam appetitus ad id quod apprehenditur ut repugnans et nocivum*. Sicut autem omne conveniens inquantum tale, habet rationem boni; ita omne repugnans inquantum tale, habet rationem mali. Et ideo sicut *bonum* est *objectum amoris*, ita *malum*, ut tale apprehensum, est *objectum odii*.

Q. Quanam est *causa odii*?

R. *Causa odii* est *amor*. Amor autem consistit in quadam convenientia amantis ad amatum, odium vero in quadam repugnantia vel dissonantia. Oportet in quolibet prius considerare quid ei conveniat quam quid ei repugnat. Per hoc enim aliquid est repugnans alteri, quia est corruptivum vel impeditivum ejus quod est conveniens; unde necesse est quod *amor* sit *prior odio*; et quod nihil odio habeatur, nisi quod *contrariatur convenienti quod amatur*. Et secundum hoc, omne *odium ex amore causatur*,

Q. Numquid *amor* est *fortior odio*?

R. *Amor per se* fortior est odio; attamen ex suo materiali, id est *ratione sensibilis immutationis sensus*, odium est fortius amore, quia magis sentitur. Generatim vero *odium* proportionatur *intensitati amoris* a quo producitur.

Q. Quinam sunt *effectus odii*?

R. *Effectus odii* sunt *opposita effectibus amoris*.

Q. Quid est *desiderium*? et quid *fuga*?

R. *Desiderium* est motus amoris in rem *absentem* ad eam *consequendam*. *Fuga* autem est motus odii ad ipsam rem *absentem evitandam*.

Q. Quid est *gaudium*?

R. *Gaudium* dicitur *amor in bonum praesens*. Sicut enim appetitus desiderat bonum absens, ita postea *delectatur in praesente*.

Q. Numquid *gaudium*, *delectatio* et *voluptas* idem significat?

R. Nonnunquam haec vocabula promiscue usurpantur, sed *delectatio*, *latius patet* quam *voluptas* et *gaudium*. *Delectio* enim est aliquid magis commune, quod convenit tum *brutis animalibus*, tum *rationem habentibus*. *Voluptas* autem magis convenit appetitui sensitivo, *gaudium* vero appetitui intellectivo, unde *gaudium* est solummodo in *substantiis ratione praeditis*.

Q. Quidnam pertinet ad *delectationem* seu *gaudium*?

R. Pertinent tria, nempe *bonum delectans*, *consecutio hujus boni*, et *cognitio ejus adeptionis*.

Q. Quatenus sunt *causae delectationis*?

R. Septem enumerantur *causae delectationis*, nempe

operatio, spes et memoria, tristitia, actiones aliorum, alteri benefacere, similitudo et admiratio. S. Thomas inter causas delectationis adjungit etiam motum, seu variationem, seu alternationem, sed respectu rei mutabilis, non autem respectu rerum immutabilium, ut contingit in beatis respectu Dei.

Q. Quinam sunt effectus gaudii?

R. Effectus gaudii sunt: dilatare, causare sui sitim vel desiderium, impedire quandoque usum rationis, perficere operationem.

Q. Quo sensu ex delectatione impeditur quandoque usus rationis?

R. Delectabilia quae sunt propria rationis ut contemplatio, meditatio veritatis et alia similia, non solum, non impediunt sed maxime perficiunt usum rationis; sed in delectabilibus quae sensum respiciunt, causatur mentis distractio, quae mentis usum impedit in rebus considerandis, vel totaliter ab eis revocat. Perturbationes corporales enim impediunt usum rationis, sicut patet in vinolentis qui habent usum rationis ligatum vel impeditum.

Q. Quomodo autem ex delectatione perficitur operatio?

R. Delectatio perficit operationem hoc sensu quod, quanto magis homo delectatur in actione, tanto intensius et diligentius attendit ad ipsam.

Q. Quid est tristitia?

R. Tristitia est quaedam species doloris qui causatur ex malo apprehenso, per sensus internos vel per intellectum.

Q. Quaenam sunt causae tristitiae?

R. Causae tristitiae quator praecipue numerantur, nempe malum praesens, concupiscentia, appetitus unitatis, potestas cui resisti non potest.

Q. Quomodo istae quatuor causae provocant tristitiam?

R. Malum praesens praecipue causat tristitiam, sicut delectatio praecipue causatur ex bono praesente. Concupiscentia fit causa tristitiae, in quantum de retardatione boni concupiti, vel totali ablatione tristamur. Appetitus unitatis est causa tristitiae quando unitas non consequitur sed divisio. Potestas cui resisti non potest causat tristitiam quia per actionem alicujus fortioris, appetitus malo praesenti adhaerere debet.

Q. Quinam sunt effectus tristitiae?

R. Effectus tristitiae sunt quatuor: auferre vel minuere facultatem addiscendi, aggravare animum, debilitare operationem, nocere corpori.

Q. Quae sunt remedia contra tristitiam?

R. Remedia contra tristitiam sunt: delectatio, fletus, compassio amicorum, contemplatio veritatis, somnus.

Q. Quomodo istis remediis tristitia curatur?

R. Delectatione temperatur tristitia, quia delectatio opponitur tristitiae. Fletus minuit tristitiam, quia per fletum, nocivum interius clausum, ad exteriora diffunditur, et ita per exteriorem manifestationem, fletu, gemitu vel verbo mitigatur tristitia.

Compassio amicorum minuit tristitiam, quia patiens tristitiam percipit, se ab eis amari, quod est delectabile, mitigans tristitiam. *Contemplatio veritatis* et maxime *Dei*, minuit tristitiam, quia causat delectationem, quae tristitiam mitigat. *Somnus* et alia hujusmodi remedia corporalia, minuunt tristitiam quia medentur infirmitatibus quae ex tristitia proveniunt.

§ 5. — *De passionibus irascibilis in specie.*

Q. Quaenam sunt passiones irascibilis?

R. *Passiones irascibilis* sunt quinque, nempe *Spes*, *Desperatio*, *Audacia*, *Timor*, *Ira*.

Q. Quid est spes?

R. *Spes* est motus appetentis in bonum, apprehensum ut arduum, sed possibile adeptu.

Q. Quaenam igitur conditiones requiruntur ad objectum spei?

R. Requiruntur conditiones quatuor:

1) Quod sit bonum;

2) Quod sit futurum;

3) Quod sit aliquid arduum;

4) Quod illud arduum sit possibile adeptu.

Q. Quaenam sunt causae spei?

R. Causae spei sunt ea quae vel faciunt aliquid homini possibile, vel quae eum faciunt existimare, aliquid esse possibile. Primo modo est causa spei omne quod auget potestatem hominis, sicut *divitiae*, *fortitudo*, *experientia*. Altero modo est causa spei omne quod aliquid facit existimare, esse sibi aliquod possibile, ut *doctrina*, *quaelibet*

persuasio, atque *juventus*. Juvenes enim habent parum de memoria, sed multum vivunt in spe. Juvenes nondum sunt passi repulsam, nec experti impedimenta, in suis conatibus ideo de facili credunt aliquid sibi possibile propter inexperience[m] impedimentorum et defectuum.

Q. Quinam sunt *effectus spei*?

R. *Effectus spei* sunt;

1) *Amor* in eum, per quem speramus nobis *posse provenire bona*, quia movemur in ipsum sicut in bonum nostrum;

2) *Adjuvare operationem*, tum ex ratione objecti quod est arduum possibile et ideo *excitat attentionem*, tum ex ratione sui effectus, quia *causat delectationem* et delectatio adjuvat operationem.

Q. Quid est *desperatio*?

R. *Desperatio* est motus appetentis a bono apprehenso ut *arduo* et ut *adeptu impossibili*.

Q. Quatenus est differentia inter *spem* et *desperationem*?

R. *Desperatio opponitur spei*, sicut *recessus accessui*. Spes enim considerat objectum arduum ad consequendum *possibile*, ideoque per spem *acceditur* ad illud; desperatio autem considerat illud ut ad consequendum *impossibile*, ac proinde, ut habens rationem repulsi, unde per desperationem *receditur* ab objecto.

Q. Quid est *timor*?

R. *Timor* est animi *dejectio* ex malo apprehenso, ut *terribili et imminente*, et non *vitabile*. Objectum

igitur timoris est malum futurum apprehensum ut difficile, cui resisti non potest.

Q. Quaenam sunt *species timoris*?

R. *Sex* assignantur species timoris:

1) *Segnities*, quum aliquis refugit operari propter timorem laboris;

2) *Erubescencia* respectu turpitudinis actus commitendi;

3) *Verecundia* respectu turpitudinis actus commissi;

4) *Admiratio*, quae est timor proveniens ex magnitudine mali apprehensi, cujus exitum homo considerare non sufficit;

5) *Stupor*, causatur ex insolita imaginatione, qua aliquod malum inconsecutum nostrae considerationi offertur.

6) *Agonia* quae est timor perveniens ex ratione mali, cui provideri non potest, sicut futura infortunia.

Q. Quae sunt *causae timoris*?

R. *Causae timoris duae* recensentur: *Amor* et *defectus*. *Amor*, quia qui amat aliquod bonum, timet privationem talis boni tamquam malum; timetur etiam causa quae potest malum inferre et cui resisti non potest. *Defectus* nam ex aliquo defectu virtutis contingit quod non possit aliquis de facili repellere malum sibi imminens, quod apprehendit.

Q. Quinam sunt *effectus timoris*?

R. *Effectus timoris quator* numerantur;

1) *Contractio* proveniens ex debilitate;

2) *Consilatio*, quia timendo malum, consilia petimus;

3) *Tremor*, fit enim in timore quaedam contractio virtutis exterioris continentis membra ad interiora, unde fit tremor membrorum exteriorum et etiam cordis;

4) *Operationis impedimentum*, ex parte corporis quod debilitatur; immo si timor rationem perturbet, impedit operationem etiam ex parte animae.

Q. Quid est *audacia*?

R. *Audacia* est motus appetentis in malum apprehensum ut terribile et imminens sed ut *superabile*. *Audacia* opponitur timori, nam timor refugit imminens malum, *audacia* vero *aggreditur*, malum imminens. *Audacia* sequitur spem, ex hoc enim quod aliquis sperat superare terribile imminens periculum, *audacter* impedit ipsum. Unde causae spei sunt etiam causae *audaciae*.

Q. Quid est *ira*?

R. *Ira* est vehemens inclinatio ad *vindicandum*. Sicut amor est radix in omnibus passionibus, et proinde consideratur, sicut genus in speciebus, ita *ira* dicitur *passio generalis* quia ex concursu multarum passionum causatur. Ita ex. gr. *ira* oritur propter aliquam tristitiam atque ex desiderio vindictae et cum spe ulciscendi.

Q. Quomodo *distinguitur ira*?

R. *Tres* distinguuntur *species irae*: *ira acuta*, quae cito accenditur, sed cito etiam mitigatur; *ira*

amara, quae diu retinetur in memoria; et ira *difficilis*, quae numquam quiescit donec puniat.

Q. Quae sunt *causae* irae?

R. *Causae* irae praecipue sunt *tres*:

1) *Parvipensio vel despectio*;

2) *Excellentia irascentis*;

3) *Humilitas despicientis*.

Parvipensio vel despectio procedit vel ex ignorantia vel ex passione vel ex electione seu contemptu. Haec ultima despectio maxime provocat iram. Excellentia irascentis provocat iram, quia qui sunt in aliqua excellentia maxime irascuntur si parvipendantur. Humilitas seu vilitas despicientis seu laedentis; despectio enim ab indignis est maxime provocativa irae. Ideo nobiles irascuntur, si despiciantur a rusticis, vel sapientes ab insipientibus, vel domini a servis.

Q. Quinam sunt *effectus* irae?

R. *Effectus* irae sunt:

1) *Delectatio*;

2) *Fervor in corde*;

3) *Rationis impedimentum*;

4) *Taciturnitas*.

Delectatio ex spe vindictae, quam meditatur iratus. Fervor in corde, quia tendit ad repellendum injuriam, cum vehementia et impetuositate, cujus signa apparent etiam in membris externis. Impedit rationem, quia conturbat sensus qui sunt adjumenta rationis. Taciturnitas, quia in ira sensus perturbatur, nec ad aliud diriguntur nisi ad injuriam illatam.

§ 6. — *De ordine appetitus sensitivi
in homine ad rationem.*

- Q. Estne appetitus sensitivus in suo exercitio in homine *independens*, an e contra *subjicitur* rationi?
- R. Appetitus sensitivus in homine, rationi *aliquo modo subjicitur*. Quod probatur tum ex *analogia*, tum ex *conscientia*. Ex analogia subjectionis rationi *exteriorum membrorum*. Si enim membra exteriora rationi aliquo modo subjiciuntur, appetitus sensitivus qui est rationi propinquior eidem quoque modo aliquo subjici debet. Ex conscientia nam hoc *omnes experimur*, ex consideratione alicujus veritatis, praesertim religiosae iram aut timorem in nobis mutari. Quod locum habere non posset, nisi appetitus noster sensitivus aliquo modo rationi subjiceretur.
- Q. Numquid appetitus sensitivus in homine subjacet etiam *libero imperio voluntatis*?
- R. Appetitus sensitivus *subjacet* in homine, *libero imperio voluntatis*. Hoc ita est intelligendum quod appetitus sensitivus sic subjicitur voluntati, *ut possit moveri et applicari* a voluntate ipsa. Unde actiones, ut sint elicitedae ab appetitu sensitivo, prout facultate propria, *possunt esse imperatae a voluntate*, prout a facultate superiori. A ratione quidem dictatur, cur tales actiones sint eliciendae, a voluntate autem imperantur et executioni mundantur.
- Q. Quomodo explicavit hanc doctrinam S. Thomass

2. *S. Thomae* ita explicat hanc doctrinam (1): « Voluntati etiam subiacet appetitus sensitivus quantum ad executionem, quae fit per vim motivam. In aliis enim animalibus, statim ad appetitum concupiscibilis et irascibilis sequitur motus; sicut ovis timens lupum statim fugit, quia non est in eis superior appetitus cui repugnet. Sed homo non statim movetur secundum appetitum irascibilem et concupiscibilem, sed expectatur imperium voluntatis, quae est appetitus superior. In omnibus potentiis motivis ordinatis, secundum movens non movet, nisi virtute primi moventis. Unde appetitus inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior consentiat.
3. Cujus naturae est subjectio appetitus sensitivi rationi et voluntati in homine?
2. Subjectio appetitus sensitivi rationi et voluntati in homine non est subjectio principatui despotico sed *principatui politico*.
3. Quidnam est principatus *despoticus* et quid principatus *politicus*?
2. *Principatus despoticus* ille dicitur, quo aliquis principatur *servis*, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio praecipientis, quia nihil sui habent. *Principatus autem politicus*, qui et regalis dicitur, est ille quo aliquis principatur *liberis*, qui licet subdantur regimini praesidentis, habent tamen aliquid proprium, ex quo possunt reniti imperio. Anima igitur dominatur

(1) I p. qu. 81, a. 3.

corpori principatu despotico, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animae. Sed *ratio et voluntas* dominantur appetitui *sensitivo*, principatu *politico*, quia appetitus sensitivus habet aliquid proprium, quo potest resistere rationis imperio.

Q. Quomodo *S. Thomas* exponit eandem doctrinam?

R. *S. Thomas* ita hanc doctrinam exponit (1): « Intellectus autem seu ratio dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu, quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium. Unde potest rediti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus non solum ex aestimativa in aliis animalibus et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio, sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile, quod ratio vetat, vel triste quod ratio praecipit. Et sic per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obediant ».

CAPUT II. — DE APPETITU INTELLECTIVO SEU DE VOLUNTATE.

Q. Quaenam sunt considerata de voluntate?

R. De voluntate considerata sunt quatuor:

1) Utrum voluntas consistere possit cum violentia;

(1) I p. qu. 81, a. 3, ad 2.

2) Utrum voluntas consistere possit cum aliqua necessitate;

3) De humana libertate;

4) De voluntatis ordine ad rationem.

§ 1. — *De voluntate et violentia.*

Q. Quid est voluntas?

R. Voluntas est *appetitus intellectivus in objectum, intellectu apprehensum ut conveniens vel non conveniens homini.*

Q. Quid est violentia?

R. Violentia est *coactio illata a causa extrinseca, passo non conferente vim; id est contra suam voluntatem.*

Q. Potestne voluntas consistere simul cum violentia?

R. Voluntas et violentia coexistere *nullatenus* possunt; quia *intrinsece* repugnat, aliquid esse simul *voluntarium* et *violentum*. Voluntarium est enim ex inclinatione voluntatis, violentum est autem contra inclinationem voluntatis. Quod implicat contradictionem in terminis, et ideo non est possibile, ut aliquid sit voluntarium simul et violentum?

Q. Quomodo distinguuntur actus voluntatis?

R. Actus voluntatis distinguuntur in actus *elicitos*, et actus *imperatos*.

Q. Quid sunt actus voluntatis *eliciti* et quid actus *imperati*?

R. Actus voluntatis *eliciti*, dicuntur illi qui *immediate a voluntate* producuntur, ideoque vocantur etiam et *intrinsece voluntarii*, uti ex. gr. velle, eligere,

amare; actus autem voluntatis *imperati* dicuntur illi, qui producuntur ab *alia potentia*, quam tamen voluntas ad illos efficiendos *inclinat et movet*, ideoque vocantur etiam *voluntarii extrinsecus*, uti deambulare, legere et similia. Quod ita explicat S. Thomas (1): « Hoc interest inter elicere actum et imperare, quod habitus vel potentia elicit illum actum, quem producit circa objectum nullo mediante: sed imperat actum qui producitur mediante potentia vel habitu inferiori, circa objectum illius potentiae ».

Q. Numquid potest voluntati inferri *violentia* circa actus *elicitos*?

R. Circa actus elicitos voluntati *violentia* inferri *non potest*, nam si actus illi essent ex *violentia*, non possunt simul esse ex voluntate, dum tamen, utpote elicit, supponuntur esse ex voluntate. Ergo omnes actus *elicti* a voluntate, necessario et essentialiter sunt voluntarii, quia non possunt esse ex *violentia*.

Q. Numquid obijcitur contra hanc veritatem aliqua difficultas?

R. Obijcitur difficultas sequens:

Voluntas elicit non solum actus positivos sed etiam negativos. Atqui voluntas potest a Deo *violentiam* pati quoad actus negativos seu quoad quiescere, nam potest prohiberi quominus agat, quum velit agere. Ergo actus a voluntate elicti possunt, saltem a Deo, pati *violentiam*.

(1) III Sent. Dist. 37, qu. 2, a. 4, ad 3.

Q. Quomodo solvitur haec difficultas?

R. Solvitur ita:

Quum Deus solus hoc posse dicatur, et *nihil* quod facit in creaturis ex omnipotentia sua supra creatam facultatem, *sit alicui violentum* (quoniam in omnibus est potentia obedientiae), consequens est, quod si voluntas per divinam potentiam quiesceret, *non ibi esset violentia*.

Q. Potestne voluntas pati violentiam quoad *actus imperatos*?

R. Quoad actus imperatos voluntas *potest pati violentiam*. Nam potentiae quibus voluntas imperat, non solum voluntati sed etiam praepotenti vi causarum externarum subjacere possunt, quum contra, actionis propriae et elicitaе sit causa sola voluntatis. Ita ex. gr. manus martyris, quae natae sunt moveri imperio voluntatis, violenter arripiebantur et impletae prunis ardentibus et thure dirigebantur ad sacrificandum idolis. Certe actio ista non fuit voluntaria, sed violentia fuit illata potentiis, quarum est dicere actiones sub voluntatis imperio.

§ 2. — *De voluntate et necessitate.*

Q. Quidnam dicitur *necessarium*?

R. *Necessarium* in genere dicitur illud, quod *non potest non esse*. In ordine autem ad voluntatem necessarium est illud, quod voluntas *non potest non velle*.

Q. Quomodo *distinguitur* necessitas?

R. Necessitas *distinguitur tripliciter*:

- 1) In necessitatem *coactionis*;
- 2) *Suppositionis seu hypotheticam*;
- 3) *Naturae seu naturalem*.

Q. Quanam dicitur necessitas *coactionis*?

R. *Necessitas coactionis* est violentia *extrinseca*, quam supra vidimus absolute repugnare voluntati.

Q. Quae autem dicitur necessitas *hypothetica* seu *suppositionis*?

R. *Necessitas hypothetica* seu *suppositionis* dicitur illa quae consequitur *necessario* aliquam *voluntatis determinationem*, in qua includitur. Ita ex gr. in *determinatione voluntaria* consequendū finem simul includitur voluntas eorum *mediorum*, sine quibus finis obtineri non potest.

Q. Quae denique dicitur necessitas *naturalis*?

R. *Necessitas naturalis* quae etiam absoluta dicitur, est illa quae *subjecto* inest ex *principiis essentialibus* quibus ipsum constituitur, ac proinde est ab ipso *inseparabilis*. Ita ex. gr. *ordo ad cognoscendum* est necessitas absoluta vel *naturalis* cujusvis *potentiae cognoscitivae*.

Q. Potestne necessitas *hypothetica* *coexistere* cum voluntate?

R. Certum est, necessitatem *hypotheticam* *coexistere* posse cum voluntate, nam voluntas *finis*, est ipsa voluntas *implicita mediorum*, sine quibus finis obtineri non potest. Sicut ergo *volitio finis* est *consentanea voluntati*, ita etiam *consentanea* est voluntati *necessitas hypothetica* volitionis *mediorum*.

1. Numquid voluntas humana *vult* aliquid *necessitate absoluta*?
2. *Voluntas humana* vult necessitate absoluta *ultimum finem* id est felicitatem. Quod patet ex facto, quod omnes homines universaliter, constanter, uniformiter appetunt felicitatem; licet diversitas sit iudiciorum in determinando objecto hujus felicitatis, tamen nulla est diversitas sed maxima uniformitas in appetitione *felicitatis in genere*. Atqui haec universalitas, constantia et uniformitas in hominibus liberis, nonnisi a necessitate naturali esse potest. Ergo voluntas humana vult ultimum finem necessitate naturali seu absoluta.
- Q. Estne appetitio ultimi finis necessaria necessitate naturali et *simul voluntaria*?
- R. Ex nostra conscientia et ex aliorum experientia patet, appetitionem ultimi finis in genere non solum esse *naturaliter necessariam sed etiam maxime voluntati conformem*. Quod ita diserte docet S. Thomas (1): Nec necessitas naturalis repugnat voluntati: quinimo necesse est, quod sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis; ita voluntas inhaereat ultimo fini qui est beatitudo. Finis enim se habet in operativis, sicut principium in speculativis, ut dicitur in II Physicorum. Oportet enim quod illud, quod naturaliter alicui convenit et immobiliter sit funda-

(2) I p. qu. 81, a. 1.

mentum et principium omnium aliorum: quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili ».

Q. Quomodo voluntas distinguebatur a Scholasticis?

R. Ad evitandas aequivocationes a Scholasticis distinguebatur voluntas ut *natura* et ut *voluntas*. Voluntas ut *natura*, dicebatur voluntas prout est *principium appetitionum* quae ex *necessitate* eliciuntur. Voluntas ut *voluntas*, dicebatur prout est *principium appetitionum* quae eliciuntur ex *electione*. Quod ita illustrat S. Thomas (1): « Natura et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas quaedam natura sit, quia omne quod in rebus invenitur, natura quaedam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est. Hoc autem est cujuslibet naturae creatae, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni; et praeter hoc habet appetere quid secundum determinationem, non ex necessitate: quod ei competit in quantum voluntas ».

§ 3. — *De humana libertate.*

Q. Quid est *liberum arbitrium*?

R. *Liberum arbitrium* est *facultas voluntatis recipiendi unum, alio recusato; seu facultas eligendi.*

Q. Numquid *voluntas humana* habet *liberum arbitrium*?

(1) QQ. DD. qu. 22, De volunt. a. 5.

R. Voluntas humana gaudet libertate arbitrii. Quum enim libertas arbitrii consistat in facultate electiva propriarum actionum, certum est tum ex sensu communi, tum ex conscientia, tum etiam ex consideratione ipsius naturae intellectus et voluntatis, esse in homine illam eligendi facultatem. Ergo homo revera gaudet arbitrii libertate.

Q. Quomodo ex sensu communi naturae probatur facultas electionis in homine?

R. Universalis et perpetua est persuasio in toto hominum genere, paucis exceptis, nos habere dominium nostrarum actionum ac posse unum pro altero eligere. Unde dantur ubique terrarum leges, consilia, exhortationes, praemia et poenae pro actibus humanis, quae omnia frustra data essent, si homines libertatem electionis non haberent.

Q. Quomodo probatur idem ex conscientia?

R. Conscientia nostra testatur nobis, nos gaudere de nostris actionibus bonis, tristari autem de pravis, quod factum non posset explicari nisi per libertatem; nemo enim gaudet aut tristatur de suis factis bonis aut malis nisi ista fuerint in sua potestate. Insuper conscientia nostra aperte de actionibus nostris testatur distinguendo inter actiones nostras liberas et actiones necessarias. Ergo ex conscientiae nostrae testimonio patet, voluntati nostrae inesse liberum arbitrium.

Q. Quomodo probatur idem ex ipsa intellectus et voluntatis natura?

R. Cognitio et voluntas radicuntur in substantia spi-

rituali super diversas habitudines ejus ad res. In natura spirituali, ubi perfecte res recipiuntur *immaterialiter*, invenitur perfecta *ratio liberae inclinationis*, quae libera inclinatio rationem voluntatis constituit. Et ideo rebus materialibus non attribuitur voluntas sed *appetitus naturalis*; animae vero sensitivae attribuitur non voluntas, sed *appetitus animalis*; soli vero substantiae intellectivae attribuitur *voluntas*, et quanto magis est immaterialis, tanto ei magis competit *ratio voluntatis*.

Q. Numquid fuerunt aliqui, *negantes* libertatem humanae voluntatis?

R. Fuerunt tum ex *antiquis* tum ex *recentibus* et adhuc nostris temporibus *adsunt*, qui omnia necessitate evenire asserunt, non exclusis humanae voluntatis actionibus. Hi omnes *fatalistae* dicuntur eorumque doctrina dicitur *fatalismus*.

Q. Qui sunt *philosophi* profitentes *fatalismum*?

R. Omnes *materialistae* consequenter negant hominis libertatem; *sensistae* etiam in fatalismum inclinant; *pantheistae* vero verbis quandoque libertatem hominis relinquunt, re tamen eam negant. Fatalismi etiam insimulatur *doctrina Leibnitziana de harmonia praestabilita*, et *occasionalismus Malebranchii*.

Q. Quomodo *ostenditur* omnes hos philosophos, fatalismo deditos, *in errore* versari?

R. Ostenditur ex veritate oppositae doctrinae veritate scilicet, hominis *voluntatem libertate gaudere*, sicut supra probatum est.

Q. Quaenam opponuntur contra libertatem humanam objectiones?

R. Opponuntur objectiones sequentes:

1) Objectum voluntatis comparatur ad ipsam ut movens ad mobile. Atqui ex movente sequitur necessario motus in mobili. Ergo objectum necessario movet voluntatem;

2) In quovis bono, voluntati proposito, sufficiens est ratio, cur voluntas illud velit, nulla ratio sufficiens cur illud nolit. Ergo quodvis bonum necessario trahit voluntatem;

3) Bonum intellectivum ita se habet respectu voluntatis sicut bonum sensibile respectu sensus. Atqui appetitus sensitivus movetur necessario a suo objecto. Ergo et voluntas necessario movetur a bono intellectuali.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Respondetur verbis S. Thomae (1): « Movens tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita ut tota ejus possibilitas moventi subdatur. Quum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subjicitur ejus possibilitas tota alicui particulari bono. Et ideo non ex necessitate movetur ab illo;

Ad 2) In quovis bono, a voluntate ut tali apprehenso, si est bonum particulare, sufficiens est ratio volendi illud eo sensu, ut voluntas possit

(1) I p. qu. 72, a. 2, ad 2.

illud velle, quia est bonum; sed adest etiam sufficiens ratio ut possit illud non velle, quia particulari bono voluntas totaliter non subicitur, sicut dictum est in praecedenti. Ergo manet voluntati libera electio seu libertas quoad bonum quodvis particulare.

Ad 3) Non est paritas inter voluntatem et sensum respectu propriorum objectorum. Nam facultas sensitiva non est collativa diversorum, sed simpliciter unum apprehendit et secundum illud unum movet appetitum sensitivum. Ratio autem est collativum plurium, ac proinde ex pluribus moveri potest appetitus intellectivus id est voluntas, non autem ex uno ex necessitate.

Q. Quomodo vocatur libertas voluntatis, in quantum est immunitas a necessitate *in volendo* seu appetendo?

R. Libertas voluntatis in quantum est immunitas a necessitate a volendo, dicitur etiam *indifferentia*.

Q. Quomodo dividitur *indifferentia*?

R. *Indifferentia* dividitur in *passivam* et *activam*. *Passiva* significat potentiam *recipiendi determinationem* ab alio; *activa* autem est facultas, qua aliquod ens pollet, *determinandi seipsum*, seu exeundi ex *indifferentia* ac *ponendi operationem*. Prior pertinet ad *res materiales* et invenitur in appetitu *sensitivo*, secunda autem est *solummodo in appetito rationali*.

Q. Quid igitur est *indifferentia activa*?

R. *Indifferentia activa* est *indeterminatio voluntatis ad unum*, et denotat dominium in proprios actus.

Q. Quomodo *dividitur* indifferentia activa?

R. Indifferentia activa dividitur *tripliciter*:

1) In indifferentiam *exercitii*, qua homo potest exercere vel non exercere actum appetendi, et dicitur etiam *libertas contradictionis*, quia velle et non velle, amare et non amare sunt termini contradictorii;

2) In indifferentiam *specificationis*, qua homo potest velle *hoc*, vel *illud objectum*, nam actus ab objecto speciem habent; eadem dicitur etiam *libertas contrarietatis* quia objecta quae appetuntur possunt etiam esse contraria, sicut velle hoc vel ejus oppositum;

3) Indifferentia seu libertas *moralis*, qua homo potest *recte* vel *perverse* velle in ordine moralitatis.

Q. Numquid indifferentia *exercitii* seu *contradictionis* est *de essentia* libertatis?

R. *Certum est*, indifferentiam *exercitii* seu *contradictionis* esse *de essentia libertatis*, nam, ut ait San Thomas (1): « Proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio relicto, quod est electio ». Atqui indifferentia *exercitii* seu *contradictionis* consistit in eo, quod voluntas possit eligere, ut agat vel non agat. Ergo est *de essentia libertatis*.

Q. Estne etiam indifferentia *contrarietatis* vel *specificationis*, *de essentia libertatis*?

(1) I p. qu. 83. a. 3.

R. Indifferentia contrarietatis vel specificationis, qua voluntas potest velle hoc vel illud et oppositum, *est de essentia libertatis respectu tamen quorundam objectorum*, scilicet eorum quae sunt *ad finem*, sed non ipsius finis. Nam quantum *ad finem*, non datur in voluntate libertas, quia *naturaliter determinatur ad finem*.

Q. Numquid indifferentia *moralis* est etiam de essentia libertatis?

Q. Indifferentia *moralis non est de essentia libertatis*, nam libertas est facultas electionis in actibus et objectis quae sunt *ad finem* et consequenter sunt bona particularia sicut finis, est bonum universale. *Invenitur tamen de facto* in hominibus indifferentia *moralis*, qua voluntas in quodam statu naturae potest *deficere*, eligendo in iis quae sunt *ad finem ob defectum* in apprehendendo et conferendo, id quod est fini contrarium seu malum. Sed hoc est *propter defectum naturae*, non autem ex virtute libertatis. Nam ubi non est defectus in apprehendendo et conferendo *non potest esse voluntas mali* in his quae sunt *ad finem*, sicut patet in beatis in coelo. « Velle igitur malum non est libertas, nec pars libertatis, quamvis, ut ait S. Thomas (1), *sit quoddam libertatis signum* ».

Q. Quomodo propriis verbis exponit S. Thomas hanc doctrinam?

R. En propria verba Angelici Doctoris (2): « Quum

(1) QQ. DD. De Ver. qu. 22, a. 6.

(2) Ibidem.

voluntas dicatur libera in quantum necessarium non habet; libertas voluntatis in tribus consideratur; scilicet quantum ad actum; in quantum potest velle et non velle; et quantum ad objectum, in quantum potest velle hoc vel illud et ejus oppositum; et quantum ad ordinem finis, in quantum potest velle bonum vel malum. Sed quantum ad primum horum, inest libertas voluntati in quolibet statu naturae respectu cujuslibet objecti (etiam ultimi finis). Secundum vero horum est respectu quorundam objectorum, scilicet eorum quae sunt ad finem, et non ipsius finis: et etiam secundum quemlibet statum naturae. Tertium vero non est respectu omnium objectorum sed quorundam eorum, scilicet quae sunt ad finem: nec respectu cujuslibet status naturae, sed alius tantum in quo natura deficere potest. Nam ubi non est defectus in apprehendendo et conferendo, non potest esse voluntas mali in his, quae sunt ad finem, sicut patet in beatis. Et pro tanto dicitur, quod velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum ».

Q. Si homo *ex necessitate appetit* ultimum finem seu beatitudinem, quomodo potest dici, eum esse *liberum* quoad *velle et non velle* respectu cujuslibet objecti (etiam ultimi finis)?

R. Quum ipsum exercitium actus, quo beatitudinem appetit sit particulare quoddam bonum, integrum est voluntati ponere vel non ponere talem actum, quia potest velle vel nolle cogitare de bea-

titudine; sed si de beatitudine cogitat, illam necessario appetit. Quod ita exponit S. Thomas (1): « Homo ex necessitate appetit beatitudinem. Dico autem ex necessitate, quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum; non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine, quia etiam ipsi actus intellectus et voluntatis particulares sunt ».

§ 4. — *De ordine voluntatis ad intellectum.*

Q. Numquid voluntas humana appetit sine actione intellectus?

R. Voluntas humana non appetit sine actione intellectus, nam voluntas est appetitus intellectualis, de cujus ratione est, quod feratur in objectum intellectu apprehensum. Antequam igitur voluntas velit, necesse est, ut intellectus apprehendat objectum a voluntate appetendum. Unde illud commune adagium: *Nihil volitum nisi praecognitum*, et aliud: *Ignoti nulla cupido*.

Q. Sed nonne intellectus movetur ab ipsa voluntate?

R. Intellectum nostrum moveri etiam a nostra voluntate, ex conscientia cognoscimus. Et ratio est, quia voluntas est ordinata ad bonum totius hominis, unde necesse est, ut alias facultates sibi aliquo modo subjectas habeat, et sic eas explicet ad bonum proprium cujusque facultatis, et etiam bonum totius hominis.

(1) I p. qu. 82, a. 2, ad 2.

Q. Quomodo igitur *intellectus* movet *voluntatem*?

R. Intellectus dicitur movere voluntatem, quia ipsi *præbet objectum apprehensum*. Quum autem objectum specificet facultates, ideo intellectus dicitur movere voluntatem *quoad specificacionem*.

Q. Et quomodo e contra *voluntas* movet *intellectum*?

R. Voluntas movet intellectum applicando ipsum *ad actionem*, vel *ab actione retrahendo*. Unde voluntas dicitur movere intellectum *quoad exercitium actus*.

Q. Estne in intellectu aliqua actio *independens a voluntate*?

R. Aliqua actio in intellectu *est independens a voluntate*, nam voluntatis motio consequitur *objectum apprehensum ab intellectu*. Ergo necesse est, ut intellectus aliquid apprehendeat *ex se independenter a voluntate*.

Q. Quidnam dicitur *ultimum iudicium practicum rationis*?

R. *Ultimum iudicium practicum rationis* dicitur illud iudicium, quo ratio ultimo pronuntiat de aliquo *particulari operabili in ordine ad finem*, utrum faciendum sit an omittendum, utrum eligendum sit an non eligendum.

Q. Numquid post tale iudicium practicum rationis, voluntas adhuc *libera* est, an *necessario* adhaerere debet illi *iudicio practico*?

R. Voluntas *non determinatur necessario* quoad electionem ab ultimo iudicio practico. Nam *iudicium practicum*, pronuntiat tantum *quoad obje-*

ctum eligendum, non potest tamen applicare potentiam ad exercitium. Ergo voluntas non determinatur quoad electionem exercitam ab ultimo judicio practico rationis, sed manet in sua indifferentia. Est quidem ratio sufficiens eligendi ex parte objecti, sed quum agatur de objecto particulari, quod est medium ad finem universalem, est etiam sufficiens ratio physica ex parte voluntatis abstinendi se ab electione, cujus consequenter voluntas domina est.

Q. Nonne voluntas, quae consequitur judicium rationis, necessario, debeat eligere, id quod ratio, ut majus bonum, apprehendit?

R. Voluntas necessario non cogitur eligere id quod ratio ut majus bonum proponit, nam voluntas, proposito quolibet eligibili, vel aequalia vel eminentiori, potest movere rationem ad considerandum in altero aliquid aliud quo praestat, et sic illud eligere. Unde ait S. Thomas (1): « Nihil prohibet, si aliqua duo aequalia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud ».

Q. Numquid cognitio praestantior est quam dilectio?

R. Inferiorum cognitio praestantior est dilectione, sed superiorum dilectio nobilior est cognitione. Quod ita probat S. Thomas (2): « Cognitio est secun-

(1) I-II qu. 13, a. 6, ad 3.

(2) I p. qu. 108, a. 6, ad 3.

dum quod cognita sunt in *cognoscente*; amor autem secundum quod *amans unitur rei amatae*. *Superiora* autem *nobiliori modo* sunt in seipsis, quam in *inferioribus*: *inferiora vero nobiliori modo* sunt in *superioribus*, quam in seipsis. Et ideo *inferiorum* quidem cognitio *praeeminet dilectioni*, *superiorum* autem dilectio, et *praecipue Dei*, *praeeminet cognitioni*.

INDEX

METAPHYSICAE

PARS II.

A) COSMOLOGIA.

METAPHYSICA SPECIALIS	Pag. 7
A) Cosmologia	9
SECTIO I – <i>De mundo generatim sumpto</i>	ibi
Caput I. De mundo quoad suam existentiam	ibi
§ 1. De essentialibus notis mundi corporei	ibi
§ 2. Mundus non exiitit a se ipso	11
§ 3. Mundus distingnitur a Deo	13
Caput II. De mundi origine	17
§ 1. De atomismo	18
§ 2. De emanatismo	ibi
§ 3. De creatianismo	20
§ 4. De creativae potentiae subjecto	26
§ 5. De creationis fine	28
Caput III. De tempore creationis	31
§ 1. De Dei libertate in creatione mundi.	ibi
§ 2. De aeternae creationis possibilitate	35
§ 3. De temporanae creationis facto	36
SECTIO II – <i>De corporum essentiis</i>	39
Caput I. Varia circa corporum essentias systemata	ibi
§ 1. De systemate atomico	41

§ 2. De systemate dinamico	Pag. 43
§ 3. De atomismo chimico	45
Caput II. De systemate peripatetico	48
§ 1. Exponitur systema peripateticum	ibi
§ 2. Solvuntur difficultates contra systema peripate- ticum	58
§ 3. De individuationis principio	62
SECTIO III — <i>De naturae legibus</i>	65
Caput I. De naturae legibus in se spectatis	ibi
§ 1. Naturae notio et ordo	ibi
§ 2. De legum mundanarum existentia	67
Caput II. De derogatione legum mundanarum	68
§ 1. De miraculo in genere	ibi
§ 2. De possibilitate miraculi	71
§ 3. De magnetismo animali	75
§ 4. Magnetismi critica	77
§ 5. De miraculorum criteriis	82

METAPHISICAE

PARS III.

B) *PSYCHOLOGIA.*

B) <i>Psychologia</i>	87
SECTIO I — <i>De natura animae in se spectatae</i>	ibi
Caput I. De vita in genere	88
§ 1. De vita ejusque principio	ibi
§ 2. De vitae gradibus	92
Caput II. De vita vegetativa	95
§ 1. De sentiis philosophorum circa vegetabilium naturam	ibi
§ 2. De existentia principii vitalis in plantis	97

§ 3. De anima vegetativa ejusque praecipuis operationibus	Pag. 102
Caput II. De vita sensitiva seu de anima brutorum	107
§ 1. De animatione brutorum	ibi
§ 2. De animae brutorum natura	111
§ 3. De animalium classificatione	113
Caput IV. De vita rationali seu de anima humana in se considerata	116
§ 1. De animae humanae substantialitate.	ibi
§ 2. De animae humanae simplicitate	121
§ 3. De animae humanae spiritualitate	126
§ 4. De animae humanae immortalitate	133
Caput V. De origine animae humanae.	143
§ 1. De sententia generationis spontaneae	ibi
§ 2. De Traducianismo	147
§ 3. De creatianismo	151
SECTIO II — <i>De anima humana unita corpori</i>	155
Caput I. De unione animae cum corpore	ibi
§ 1. De natura unionis animae cum corpore, quoad esse	156
§ 2. De mutuo influxu animae et corporis in homine.	167
Caput II. De unitate animae in homine.	171
§ 1. Animae rationales multiplicantur juxta individua.. . . .	ibi
§ 2. De unitate animae in individuo humano	174
§ 3. De tempore creationis et infusionis animae humanae in corpus	188
Caput III. De sede animae	193
§ 1. Quomodo anima est in corpore.	ibi
§ 2. Anima est in toto corpore et in qualibet ejus parte	196
SECTIO III — <i>De animae facultatibus</i>	200
Caput I. De facultatibus animae in genere	ibi
§ 1. De distinctione facultatum ab essentia animae	ibi

§ 2. De principiis specificativis potentiarum.	Pag. 207
§ 3. De subjecto potentiarum animae	209
Caput II. De facultatibus animae in specie.	212
§ 1. De sensibus externis	ibi
§ 2. De sensibus internis.	216
§ 3. De phantasia	225
§ 4. De natura sensationis et de speciebus sensibilibus	227
SECTION IV — <i>De intellectu</i>	232
Caput I. De facultate intellectiva in se spectata.	ibi
§ 1. De intellectus humani natura	ibi
§ 2. De intellectu possibili et agente	240
§ 3. De variis intellectus nominibus et officiis	247
Caput II. De ideis.	254
§ 1. De idearum natura	ibi
§ 2. Utrum ideae sint objectum nostrae cognitionis	259
§ 3. Utrum ideae sint nobis innatae	263
§ 4. Utrum sensus sint causae totales nostrarum idea- rum	271
§ 5. Utrum ideae nostrae sint ex intuitione Dei, aut ex externo magisterio	276
§ 6. De vera origine nostrarum idearum	286
Caput III. De objectis nostrarum cognitionum	297
§ 1. De verbo mentali	298
§ 2. De objectivitate nostrarum cognitionum	302
§ 3. De objecto proprio et immediato intellectus hu- mani.	306
§ 4. De cognitione singularium	312
§ 5. De cognitione animae humanae	317
§ 6. De cognitione rerum supersensibilium	322
§ 7. De ordine temporis nostrarum cognitionum	326
SECTION V. — <i>De facultatibus appetitivis.</i>	328
Caput I. De appetitu sensitivo	ibi
§ 1. De facultate appetitiva in genere.	329
§ 2. De natura appetitus sensitivi	331

§ 3. De divisione appetitus sensitivi	<i>Pag.</i> 333
§ 4. De passionibus concupiscibilis in specie. . . .	337
§ 5. De passionibus irascibilis in specie	345
§ 6. De ordine appetitus sensitivi in homine ad rationem	350
Caput II. De appetitu intellectivo seu de voluntate. .	352
§ 1. De voluntate et violentia.	353
§ 2. De voluntate et necessitate	355
§ 3. De humana libertate	358
§ 4. De ordine voluntatis ad intellectum.	366

